داستانِ دانش

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

انجمن ترقی اردو پاکستان

داستانِ دانش

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

انجمن ترقی اردو پاکستان
ڈی۔۱۵۹، بلاک ۷، گلشن اقبال،
کراچی۔۷۵۳۰۰

سلسلۂ مطبوعات انجمن ترقی اردو پاکستان: ۵۵۴
ISBN-969-403-100-1

سال اشاعت: ۲۰۰۰ء
تعداد: پانچ سو
قیمت: ۱۲۰/-
مطبع: احمد برادرز
ناظم آباد، کراچی

(دیگر سرکاری امداد یافتہ اداروں کی طرح
انجمن ترقی اردو پاکستان کو بھی اشاعت کتب کے لیے
اکادمی ادبیات پاکستان کے توسط سے امداد ملتی ہے)

داستانِ دانش میں فلسفہ کی تاریخ اور اس کے رموز و نکات کو آسان زبان میں بیان کیا گیا ہے۔ قدیم فلسفیوں کے مختصر تعارف کے ساتھ ساتھ، اخلاق اور اخلاقیات کے حوالے سے افلاطونؔ اور ارسطوؔ کی اخلاقی اقدار سمیت تشکیک اور علمی تحریک وغیرہ کا ذکر بھی اس کتاب میں بہ خوبی ملتا ہے۔

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم جامعہ عثمانیہ حیدر آباد (دکن) میں شعبہ فلسفہ کے صدر رہے ہیں۔ اُنھوں نے مولوی عبدالحق صاحب کے خصوصی اسرار اور فرمائش پر فلسفہ کے موضوع پر یہ کتاب تحریر کی تھی جس کو چالیس کی دہائی میں انجمن ترقی اردو (ہند) نے شائع کیا تھا۔ اب اس کتاب کو ادبی حلقوں میں خصوصاً فلسفہ سے تعلق رکھنے والے طلبا کے شوقِ مطالعہ کے پیشِ نظر دوبارہ شائع کیا جارہا ہے۔

ادارہ

فہرست مضامین

پہلا باب

فلسفہ ایک یونانی لفظ ہے۔ اس کے معنی ہیں دانش سے محبت کرنا۔ یونانیوں سے پہلے بھی علم دوست اور دانا قومیں تاریخ میں ملتی ہیں۔ چینیوں نے، ہندیوں نے، مصریوں نے، بابل اور نینوا والوں نے بھی انسان اور کائنات پر غور کر کے مظاہر کی توجیہہ کی کوشش کی تھی۔ علوم کی ابتدا اور ان میں خاصی ترقی ان قوموں نے بھی کی، لیکن تاریخِ فکر میں جو مقام یونانیوں کو حاصل ہے وہ کسی اور قوم کو نصیب نہ ہوا۔ فلسفے کے آغاز سے پہلے اور بہت بعد تک بھی یونانیوں کے مذاہب کا رنگ وہی تھا جو نوعِ انسان کے بچپن میں ہر جگہ پایا جاتا ہے۔ یہاں بھی انسانی زندگی کے حوادث اور فطرت کے مظاہر کو، انسانی جذبات اور ضروریات کی بنا پر سمجھنے کی کوشش نے انسان کے عالمِ تصور کو دیوتاؤں سے آباد کر دیا تھا۔ جیسے ہر انسان دوسرے انسانوں کو اپنی فطرت پر قیاس کرتا ہے اسی طرح نوعِ انسان نے فطرت کی قوتوں کو انسانی جذبات پر قیاس کیا۔ جتنے دیوتا تصور میں یا لکڑی پتھر وغیرہ میں تراشے وہ سب اس کے اپنے جذبات اور اُمید و بیم کی صورتیں تھیں۔ انسان ہزاروں برس تک جن ہستیوں کو خارجی حقائق سمجھتا رہا وہ حقیقت میں اس کے اپنے جذبات کی صورتیں تھیں۔ کسی فارسی شاعر کا ایک مشہور شعر ہے۔ بُت، بُت پرست کو مخاطب کر کے کہہ رہا ہے کہ:

مرا بر صُورتِ خویش آفریدی
بروں از خویشتن آخر چہ دیدی

خود اپنے سے باہر تو نے کیا دیکھا۔ دیوتا تراشا تو وہ بھی اپنی صورت پر زینوفین نے کہا کہ انسانوں نے خدا کو ایک بڑا آدمی سمجھ لیا ہے۔ اگر گدھوں کو خدا کی ضرورت پڑتی تو وہ اس کو اپنے جیسا سمجھ لیتے۔ اس میں بھی حقیقت اتنی ہوتی جتنی کہ انسان کے تصورِ خدا میں ہے۔

زینو فین کے ہم خیال ہو کر مولانا رومؒ نے مثنوی میں اس کو اس طرح نظم کیا ہے:

حُسنِ حیواں گر بدیدے شاہ را
گاؤ و خر دیدے ہمی اللہ را

ہومؔر کے ہاں اِس قسم کے دیوتا ملتے ہیں جو عام قدیم آریائی دیومالا میں پائے جاتے ہیں۔ زمین اور زمان کے تغیرات اور اختلافِ احوال سے دیوتاؤں کی سیرتوں میں تھوڑا بہت فرق ملتا ہے لیکن اساسی باتیں ایک ہی قسم کی ہیں جتنی انواع ہیں ہر ایک کا رب الگ الگ ہے ہر مظہر کے پیچھے ایک دیوتا ہے پانی، مٹی، ہوا، آگ، بارش، بجلی، شجر، حجر، ندی، نالے یہاں تک کہ بیماریوں کے دیوتا بھی موجود ہیں۔ جب فطرت کی ہر قوت اور زندگی کے ہر حادثے کو ایک الگ صاحبِ ہستی کا کارنامہ تصور کیا جائے تو ظاہر ہے کہ دیوتا اُتنے ہی لاتعداد ہو جائیں گے جتنے کہ زندگی کے حوادث۔ جس کو خرافات (مائیتھولوجی) کہتے ہیں۔ وہ صاحبِ شعور انسان کی زندگی اور فطرت کی پہلی توجیہہ تھی۔ ہندستان میں دیوتاؤں کی تعداد تینتیس کروڑ تک پہنچ گئی۔ انسان کے ساتھ ان قوتوں کا رابطہ اسی قسم کا تصور ہوتا تھا۔ جس قسم کا انسانوں کا انسانوں کے ساتھ ہوتا ہے۔ دیوتا انسانی جذبات کی مبالغہ آمیز صورتیں تھے۔ اچھے اور بُرے تمام جذبات کی نمائندگی دیومالا میں پائی جاتی ہے۔ اگر کہیں رحم و کرم کا ظہور ہے تو کہیں بغض اور حسد کا جلوہ ہے۔ چوری، مکاری، لوٹ، زنا یہ سب برائیاں بھی بے تکلف دیوتاؤں سے منسوب کی جاتی تھیں۔ ابھی وہ زمانہ نہیں آیا تھا کہ دیوتاؤں پر اخلاقی احتساب لگایا جائے۔ ہومؔر کے دیوتا انسانوں سے اس قدر محبت نہیں رکھتے جتنا کہ حسد رکھتے ہیں، ان میں سے اکثر بداخلاق، مطلق العنان بادشاہوں کی طرح کے ہیں جو فقط خوشامد اور اطاعت چاہتے ہیں اور جن کے غیظ اور حسد سے ہر وقت ڈرتے رہنا ہی بہتر ہے۔ اگر کوئی انسان طاقتور اور خوش حال ہو جائے تو دیوتاؤں کے حسد کی آگ مشتعل ہو جاتی ہے پھر اس انسان کی کوئی اطاعت وفاداری اور قربانی اس کو انتقام سے نہیں بچا سکتی اس لیے یونان میں آغازِ فلسفہ سے پہلے شاعری میں اور داناؤں کے اقوال میں ایک قسم کی بُو سی پائی جاتی ہے اور ان میں سے اکثر کہہ اُٹھتے ہیں کہ:

مرا خود کاشکے مادر نہ زادے

ترقی یافتہ مذاہب میں ایک عام خیال پایا جاتا ہے کہ مذہب سے انسان کے اخلاق کی اصلاح ہوتی ہے لیکن مذہب کی ابتدائی صورتوں میں معاملہ بالکل برعکس ہے۔ ادنیٰ صورتوں میں یہ ہوتا ہے کہ انسان کے اخلاقی تصورات تہذیب و تمدن کی ترقی کی بدولت اور مختلف اقوام کے میل جول کی وجہ سے بہت کچھ آگے بڑھ جاتے ہیں اور مروجہ مذاہب اخلاقی حیثیت سے پیچھے رہ جاتے ہیں۔ یونانی قوم میں جب اخلاقی تصورات ترقی کر گئے تو ہومر کے حاسد، فتنہ جو اور زانی دیوتاؤں کی حرکتیں قابلِ شرم معلوم ہونے لگیں اور اس قوم نے نیک سیرت، عادل اور پاکیزہ اخلاق کے دیوتا تراشنے شروع کیے۔ انسانی تہذیب کے ارتقا کے ساتھ ساتھ دیوتاؤں کے اخلاق کا ارتقا ایک نہایت دلچسپ داستان ہے۔ پنڈار، السکائلس اور سوفوکلیز کے دیوتا ہومر کے دیوتاؤں کے مقابلے میں بہت زیادہ صفاتِ حسنہ رکھتے ہیں۔ صفات میں اصلاح کے ساتھ دیوتاؤں کی تعداد بھی گھٹتی جاتی ہے کیفیت اور کمیت دونوں میں روزافزوں فرق پیدا ہوتا جاتا ہے۔ مختلف قسم کے دیوتا ایک ایک نام کے تحت میں آتے جاتے ہیں۔ کئی کئی دیوتا ایک لڑی میں پروئے جاتے ہیں، اور پھر اس لڑی کا نام ایک واحد اور جامع تصور کی حیثیت سے قائم ہو جاتا ہے۔ تمام روحانی اور عقلی کوششیں بھی یہی ہیں کہ کثرت کے اندر وحدت کی تلاش کی جائے۔ پہلے انسان نے زندگی کی گوناگونی اور بوقلمونی کو لاتعداد دیوتاؤں میں تحویل کیا۔ یہ سلسلۂ تحویل مدت دراز تک جاری رہا یہاں تک کہ کروڑوں سے اُتر کر درجنوں تک نوبت آگئی اور یہ کوشش انسان نے تب تک جاری رکھی جب تک کہ وہ ایک واحد ہستی کے تصور تک نہیں پہنچا جس کی طرف زندگی کے تمام مظاہر منسوب کیے جا سکیں۔ ذوقِ حکمت، ذوقِ جمال، تلاشِ خیر سب کا راستہ یہی ہے کہ کثرت اور اختلاف کو رفع کر کے وحدت کی طرف ترقی کی جائے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خالص فلسفے کے پیدا ہونے سے پیشتر دیوتاؤں کے تصورات میں بھی حکمت کی تمہید قائم ہو چکی تھی اور ہیزیوڈ (Hesiod) اور اورفیوس (Orpheus) وغیرہ کے ہاں یہ سوال پیدا ہو چکا تھا کہ دیوتاؤں میں سب سے قدیم دیوتا کون سا ہے اور دوسرے دیوتا کب اور کس کس ترتیب سے اس کے بعد آئے ہیں۔

یونانی افکار پر مؤرخانہ نظر ڈالتے ہوئے ارسطو ان تمام مفکروں کو الٰہیاتی یا دینیاتی کہتا

ہے جو مظاہر کی توجیہہ دیوتاؤں کے ارادوں سے کرتے تھے۔ ظاہر ہے کہ آزاد ارادے کسی اصول کے ماتحت نہیں ہوتے۔ جب تک توجیہہ کا یہ رنگ تھا حکمت صحیح معنی میں وجود میں نہیں آسکتی تھی فلسفہ وہاں سے شروع ہوا جب فطرت کے مظاہر میں ایسے اصول کی تلاش ہونے لگی جن میں تلون کی گنجایش نہ ہو۔ ارسطو الہیاتی اور دینیاتی مفکرین کے مقابلے میں ان مفکرین کو طبیعی کہتا ہے جنھوں نے فطرت کے عناصر کی خاصیتوں سے مظاہر کی توجیہہ کی کوشش کی۔ یہ ابتدائی کوشش ہمیں طفلانہ اور مہمل سی کوشش معلوم ہوتی ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ آنے والی تمام حکمت اسی کے اندر پوشیدہ تھی۔ غیر متغیر اصول اور علّتوں کی تلاش تمام فلسفہ اور سائنس کی اساس ہے۔ اگر یہ ڈھونڈا جائے کہ غیر متغیر اسباب یا علّتوں کا خیال انسانوں کے اندر کہاں سے پیدا ہوا تو اس کی وجہ ہمیں دیگر تجربات کے علاوہ ریاضی میں تلاش کرنی پڑے گی۔ ریاضی کے اصول کُلّی لازمی اور جبری ہوتے ہیں۔ انسان نے یہ سوچنا شروع کیا کہ کوئی قوت دو اور دو کو پانچ نہیں بنا سکتی۔ مثلث کے اگر تینوں زاویے مل کر دو قائموں کے برابر ہیں تو کسی دیوتا کی مرضی اس کے برعکس عمل نہیں کر سکتی جس سے معلوم ہوا کہ فطرت کی اساس متلون ارادوں کا شکار نہیں ہے۔ ستاروں کو دیوتا شمار کیا جاتا تھا لیکن ان کی گردش میں ایسا حساب پایا گیا جو خواہشوں اور ارادوں سے ماورا ہے۔ طبیعیات ریاضی اور ہیئت، اگرچہ بہت ابتدائی مراحل میں تھے لیکن یہ امر قابلِ غور ہے کہ یونان میں وہ لوگ جو پہلے پہل فلسفی کہلائے ان علوم کے بھی ماہر شمار ہوتے تھے جن میں تالیس اور فیثاغورس کا نام خاص طور پر قابلِ ذکر ہے۔ دیوتا ایک دم منسوخ نہیں ہوئے لیکن حکمت کے آغاز میں وہ آہستہ آہستہ عناصر علل اور اصول میں تحویل ہونے لگے جیسے دیوتاؤں کے متعلق آخر میں یہ سوال پیدا ہوا تھا کہ ان میں سے قدیم ترین کون ہے۔ اب عناصر کی بابت یہ مسئلہ پیدا ہوا کہ اوّلین اور اساسی عنصر کون سا ہے جس کو باقی سب کا ماخذ اور مصدر قرار دے سکیں۔ اب دیو مالا عناصر بن گئی۔

جن معنوں میں فلسفہ، یعنی مظاہر فطرت اور حیاتِ انسانی کی عقلی توجیہہ یونانیوں میں پیدا ہوئی اس انداز سے کسی دوسری قدیم قوم میں حکمت کا وجود نہیں ملتا۔ انسان ہر مظہر کی توجیہہ کرنا چاہتا ہے لہٰذا قدرتی طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس قوم میں خصوصیت کے

ساتھ یہ عقلی ذوق کہاں سے پیدا ہوا۔ اس قسم کی توجیہہ کسی ایک فرد کے متعلق بھی پوری طرح تسلی بخش نہیں ہو سکتی اور جہاں ایک قوم کی خاصیتوں کی توجیہہ درکار ہو وہاں مسئلہ اور بھی زیادہ پیچیدہ ہو جاتا ہے۔ کبھی یہ توجیہہ نسلی خاصیت سے کی جاتی ہے کبھی جغرافیائی ماحول سے اور کبھی معاشی حالات سے اور کبھی ان سب کو ملا کر اسباب کو مکمل کرنے کی سعی کی جاتی ہے۔ بعض محققین ان سب اسباب کو غیر اہم شرائط قرار دے کر اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ کسی قوم کا عروج چند غیر معمولی انسانوں کی پیدائش کا رہینِ منت ہوتا ہے اور کسی غیر معمولی انسان کی پیدائش کے اسباب انسان کی گرفت میں نہیں آسکتے۔ اس سوال کے اشکال کے باوجود ہم یہاں یونان کے عقلی کمال کے اسباب کی تلاش کرتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ کہاں تک ان اسباب سے کوئی یقین آور نتیجہ نکل سکتا ہے۔ ذرا نقشے پر دیکھیے کہ یونان کہاں ہے اور کس انداز کا ملک ہے۔ پہاڑوں اور وادیوں کا ایک بے ترتیب سا سلسلہ ہے، سمندر نے اپنے لااُبالی پن میں جہاں چاہا زمین کاٹ دی ہے یا ابھار دی ہے، کچھ سمندر کے مدوجزر نے، کچھ قلبِ زمیں کی آتش فشانی نے بجائے میدانوں کے ایک دوسرے سے مُنقطع وادیاں بنادی ہیں۔ جنوب میں کریٹ کا جزیرہ ہے جہاں مسیحؑ سے دو ہزار سال قبل اعلیٰ درجے کی تہذیب اور تمدن موجود تھا۔ مشرق کی طرف ایشیائے کوچک ہے جہاں مسیحؑ سے ہزار سال قبل صنعت و حرفت تجارت اور فنون کی رگیں پھڑک رہی تھیں۔ تھوڑی دور آگے مصر کا ملک ہے جسے موجودہ تحقیق نے انسان کی تہذیب اور تمدن کا گہوارہ قرار دیا ہے جہاں ہزارہا سال سے انسانی علم و عمل ترقی کی سیڑھیاں چڑھتا ہوا ایسے عروج پر پہنچ گیا تھا کہ اس سے اوپر چڑھنا محال معلوم ہوتا تھا۔

وسیع زرخیز میدانوں اور وسیع مسطح وادیوں میں شہروں قریوں اور دیہاتوں کا ایک مُنسلک سلسلہ ایک یک رنگ سلطنت، یک آہنگ نظم و نسق اور یکساں قسم کی تہذیب پیدا کر دیتا ہے۔ لیکن صحراؤں میں اور دشوار گزار پہاڑوں میں کثیر التعداد آبادیوں کا ایک نظام میں پرویا جانا محال ہو جاتا ہے۔ اسی لیے ایسے حالات میں الگ الگ قبیلے پیدا ہو جاتے ہیں جو ایک دوسرے سے الگ خود مختار اور ایک دوسرے سے برسرِ پیکار ہوتے ہیں۔ صحرا میں ایک نخلستان سے دوسرے نخلستان تک کئی کئی دنوں کی زہرہ گداز مسافت ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے

قبیلے ایک دوسرے میں ضم ہونے نہیں پاتے۔ یہی کیفیت دشوار گزار پہاڑوں اور جزیروں میں ہوتی ہے۔ جدید ذرائع نقل و حمل نے یہ دُشواریاں بہت کچھ کم کردی ہیں اور اس وقت اس کا پورا اندازہ نہیں ہو سکتا کہ جغرافیائی حالات کس طرح ان مقامات کو جن کو اب ہم قریب قریب سمجھتے ہیں قدیم زمانے کے انسان کے لیے ایک جاں کاہ رُکاوٹ بنادیتے تھے۔ ایسے ہی جغرافیائی حالات نے یونان کے اندر یہ کیفیت پیدا کردی کہ ہر وادی میں سیاست اور معاشرت کا ایک الگ مرکز قائم ہو گیا، ہر ایک کی زبان، مذہب، تہذیب دوسرے سے جدا ہو گئی اور ازروے نفسیات الگ الگ قومیت وجود میں آئی۔ ایک یا دو شہر اور اس کے ساتھ کاشت کاری کے لائق زمین سے ایک ایک ریاست بن گئی جہاں کے باشندے جس قسم کا خاص مزاج رکھتے تھے اس کے مطابق وہاں ایک الگ تمدن اور زندگی کا ایک الگ تخیل قائم ہو گیا۔ اسپارٹا والوں نے ایسی فوجی تنظیم قائم کی کہ عسکریت کو مذہب بنالیا۔ آج بھی دنیا میں جابجا جو عسکری نظامات قائم ہو رہے ہیں وہ اسپارٹا سے بہت کچھ سبق لیتے ہیں۔ دوسری شہری ریاست ایتھینیا کی تھی جس میں عقل و حکمت اور علوم و فنون اس معراج کو پہنچے جو مورّخ کے لیے آج بھی سرمایۂ حیرت ہے۔ ایتھینیا کا مقام یونان کے مشرق میں بڑے موقع کی جگہ تھی تمام یونانیوں کو ایشیاے کوچک کی طرف جاتے ہوئے جہاں تہذیب و تجارت کی بڑی گھما گھمی تھی۔ ایتھینیا میں سے گزرنا پڑتا تھا جس کی اعلیٰ درجے کی بندرگاہ پیریوس کو اسی وجہ سے بڑا فروغ حاصل تھا۔ اس کی گودی میں بے شمار جہاز پناہ لیتے تھے جن میں سفر کرنے والے کچھ مالِ تجارت اور کچھ مفید معلومات...... اِدھر اُدھر لے جاتے تھے۔ تجارتی جہازوں اور جنگی جہازوں کے لیے یہ ایک اعلیٰ درجے کا مقام تھا۔ مشرقی سلطنتوں میں سے ایرانی بڑے زوروں پر تھے ان کی وسیع اور متموّل سلطنت اعلیٰ درجے کی برّی اور بحری فوج کے ساتھ بار بار مغرب کے ممالک سے آکر ٹکراتی تھی۔ ایشیاے کوچک اور مصر اُن کی زد میں آگئے تھے۔ ایران کے شہنشاہوں میں یہ اُمنگ پیدا ہوئی کہ یونان کو فتح کر کے اپنی وسیع سلطنت کا ایک صوبہ بنالیں۔ ۴۹۰ اور ۴۷۰ قبل مسیح کے مابین اپنی آزادی کو برقرار رکھنے کے لیے ایتھینیا اور اسپارٹا والوں نے اپنی دیرینہ مخاصمت چھوڑ کے بیرونی دشمن کے خلاف اتحاد پیدا کرلیا۔ اس جنگ میں اسپارٹا والے اپنے فولاد پوش اور فولاد اندام سپاہیوں کا لشکر میدان میں لائے اور ایتھینیا والوں

نے اپنے جہازوں سے مدد دی۔ آگے چل کر اسپارٹا کی قوم معاشی بد نظمی میں مبتلا ہو گئی لیکن ایتھنیا کو بہت فائدہ پہنچا اس کے جنگی جہازوں کا بیڑا تجارتی جہازوں کا بیڑا بن گیا۔ اس طرح ایتھنیا میں مشرق اور مغرب کی تجارت کا ایک مرفہ الحال اور اہم مرکز قائم ہو گیا۔ جہاز رانی اقوام کی علاحدگی پر غالب آگئی جو نقشہ آج کل کی بڑی بندرگاہوں میں نظر آتا ہے، وہی ایتھنیا میں نظر آنے لگا۔ مختلف رنگوں، مختلف مذہبوں اور مختلف رسوم و رواج کے لوگ بازاروں میں اور محفلوں میں دوش بدوش نظر آنے لگے، تبادلۂ خیالات اور اشتراکِ کار سے دیرینہ خیالات اور احساسات کے گوشے گھسنے لگے ایسے حالات میں موازنے مقابلے اور مباحثے کا پیدا ہونا ناگزیر تھا۔

تنگ نظری اور تعصب اسی فرد اور قوم میں باقی رہ سکتا ہے جو اپنی چار دیواری اور اپنے مخصوص ماحول میں محصور ہو، موازنے اور مقابلے کے بعد کسی چیز کی اصل صورت جوں کی توں باقی نہیں رہ سکتی۔ جہاں درجنوں مذاہب اور نظریاتِ حیات ایک دوسرے سے ٹکرا رہے ہوں۔ وہاں سوچنے والوں میں تشکیک کا پیدا ہو جانا ایک لازمی امر ہے۔ قدیم روایات میں محصور اور محدود انسان راسخ العقیدہ اور مطمئن ہوتا ہے لیکن مشترک معاشرت کی کسوٹی پر پرکھنے کے بعد بہت سے عقیدے شک اور گمان میں تبدیل ہو جاتے ہیں، یقین ظن کی صورت اختیار کر لیتا ہے اور ہر سوچنے والا اس ہیولانی کثرت میں سے نئی وحدتیں تلاش کرنے لگتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بین الاقوامی مرکزوں میں مذہبی تعصبات کی پختگی باقی نہیں رہتی۔ اگر کوئی شہر اپنے عقائد اور روایات کو محفوظ رکھنا چاہے اس کے لیے یہ لازمی ہوگا کہ دوسرے عقائد والوں کو وہاں سے خارج کر دے اور کوئی ایسا قانون بنا لے کہ متغائر روایتوں اور عقیدوں والے لوگ اس میں داخل نہ ہو سکیں لیکن ایسے شہر تجارتی مرکز نہیں بن سکتے اور نہ وہاں اعلیٰ درجے کے علوم و فنون پیدا ہو سکتے ہیں۔ علوم و فنون کی ترقی کے لیے دو تین چیزوں کی ضرورت ہے، ایک مختلف افکار کا ایک دوسرے سے ٹکرانا۔ دوسرا سبب آزادیٔ افکار اور تیسرا روزگار کی طرف سے چند افراد یا کسی ایک طبقے کا مطمئن اور فارغ البال ہونا۔ تجارتی مرکزوں میں یہ تینوں اسباب موجود ہو جاتے ہیں۔ تمام علوم و فنون کی ابتدا معیشت کی ضروریات سے ہوئی ہے۔ لیکن معیشت کی ضرورت کے پورا کرنے کے بعد ہر علم اور ہر فن

ایک آزاد حیثیت اختیار کرلیتا ہے۔ اخلاق اخلاق کی خاطر، علم علم کی خاطر اور فن فن کی خاطر بغیر کسی مادّی ضرورت اور خارجی غرض کے ظہور میں آتا ہے۔ نطشے نے ایک جگہ لکھا ہے کہ تمام تہذیب ظلم اور غلامی کی پیداوار ہے۔ اس بیان میں صداقت یہ ہے کہ جب تک غلام اور مغلوب گروہ ضرورت سے زیادہ مشقت کر کے ایک اعلیٰ طبقے کے لیے سامانِ معیشت اور سامانِ عشرت پیدا نہ کریں وہ اعلیٰ طبقہ اپنی دماغی اور روحانی قوتوں کو خالص علم اور خالص فن اور خالص حُسن آفرینی میں صرف نہیں کر سکتا۔ یونان کی تہذیب کا بھی یہی حال تھا کچھ تجارت نے اور کچھ غلامی نے ایک طبقے کے لیے فرصت پیدا کر دی تھی وہ طبقہ علوم وفنون کی طرف راغب ہو گیا۔ زندگی کی تمام ضرورتیں مزدوروں اور غلاموں سے پوری ہو جاتی تھیں، فرصت یافتہ اعلیٰ طبقے کے لیے یا رزمی اشغال باقی رہ گئے یا بزمی۔ یونانیوں نے جس انداز کی بزمی زندگی پیدا کی اس کی کوئی مثال قدیم اقوام میں نہیں ملتی۔ ایتھنیا کی تمام فضا دوستی اور محبت اور رواداری سے لبریز تھی۔ سلطنت جمہوری تھی اگرچہ اس میں تین چوتھائی آبادی غلاموں کی تھی جن کو کوئی شہری حقوق حاصل نہیں تھے اور وہ مالکوں کے رحم وکرم پر زندگی بسر کرتے تھے۔ تمام تہذیب فرصت یافتہ طبقے کا اجارہ تھی۔ حکومت کے نظم ونسق میں ہر شخص رائے دے سکتا تھا، اظہارِ رائے کی کامل آزادی تھی۔ جابجا ہم نشینوں کے اڈے تھے، فکرِ روزگار سے مطمئن یہ ذہین اور فارغ البال لوگ جب جمع ہوتے تھے تو علمی اور سیاسی بحث شروع ہو جاتی تھی۔ مذہب کی کوئی ایسی گرفت اُن پر نہیں تھی کہ زندگی کے تمام مسائل مُسلّم ہو کر آزادانہ بحث ممنوع ہو گئی ہو ہر شخص اپنے خیالات اور محسوسات کو بے تکلفی سے ادا کرتا تھا اور ہر شخص دوسرے کو استدلال سے قائل کرنے کی کوشش کرتا تھا۔ ان محفلوں میں روزگار کی گتھیاں سُلجھانے کی بجائے کائنات کے معمّے حل کیے جاتے تھے۔ جہاز رانوں کی ستارہ شناسی نے علم ہیئت کی صورت اختیار کرلی، عملی ریاضیات نے رفتہ رفتہ نظری ریاضیات اور اقلیدس جیسی لطیف چیز پیدا کر دی۔ فوق الفطرت قوتوں اور دیوتاؤں سے مظاہر کی توجیہہ کرنا، ایک ناواجب کوشش شمار ہونے لگی۔ فقط ایک ہی دیوی یعنی "عقل" کی پوجا باقی رہ گئی۔ کروڑوں دیوتاؤں سے ایک خدا کا تخیل پیدا ہو چکا تھا اس ایک خدا کی اصلی اور ذاتی صفت "عقل" قرار دی گئی اور یونانی اس نتیجے پر پہنچے کہ خدا "عقل" ہے اور "عقل" خدا۔

اوپر جو جغرافیائی، سیاسی اور معاشی اسباب بیان کیے گئے ہیں ان کی وجہ سے مذہب کے بندھن ڈھیلے ہو گئے تھے۔ انسان ایک عقائد رکھنے والا حیوان ہے۔ افراد کو اور گروہوں کو کسی نہ کسی نظریۂ حیات کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ کائنات اور حیاتِ انسانی دونوں کی نسبت کوئی نہ کوئی ایسا استوار عقیدہ ہونا چاہیے جو عمل کا محرک ہو اور اس کے لیے معیار قائم کر سکے۔ فلسفہ عقیدہ سازی کی ایک آزادانہ کوشش ہی سے پیدا ہو سکتا ہے۔ جہاں مذہب نے مسلّم عقائد قائم کر دیے ہوں اور کائنات کی ابتدا اور انتہا، مقصدِ تخلیق اور فطرتِ خالق کے متعلق عقائد راسخ ہو چکے ہوں وہاں صحیح معنوں میں فلسفہ پیدا نہیں ہو سکتا بڑے بڑے مذاہب کے ساتھ بھی خاص خاص قسم کے فلسفے وابستہ ہیں لیکن وہ فلسفے اُن مذاہب کے عقائد کی توجیہہ ہیں اور مفکرین کی آزاد کوششوں کا نتیجہ نہیں۔ مثال کے لیے ہندوؤں مسلمانوں اور عیسائیوں کے فلسفوں کو لیجیے۔ مسلمانوں میں جس سعی افکار کو فلسفہ کہتے ہیں وہ یا تو یونانی فلسفے کی شرح و تاویل ہے یا اسلامی عقائد کی تشریح و تفسیر۔ ایسی مثال ان میں شاذ ہی ملے گی کہ کسی مفکّر نے ان دونوں سے الگ ہو کر محض عقل اور استدلال کی قوت سے کوئی نظریۂ حیات و کائنات قائم کرنے کی کوشش کی ہو۔ ہندوؤں کی بھی یہی کیفیت ہے ان کا فلسفہ آخر تک ان کے مذہب کے ساتھ لپٹا رہا اور پوری طرح اپنے آپ کو آزاد نہیں کر سکا۔ عیسائیوں میں جب تک دینِ مسیحی اور کلیسا کا زور رہا ان کے تمام مفکّرین کی کوششیں اسی میں صرف ہوتی رہیں کہ دینِ مسیحی سے اخذ کردہ یا کلیسا کے قائم کردہ عقائد کی تشریح و توضیح کی جائے۔ یونانیوں کے بعد فرنگ میں فلسفہ اس وقت پیدا ہونا شروع ہوا جب کہ نشاۃِ ثانیہ نے دینِ مسیحی سے الگ ایک دوسرے عالمِ فکر کو اُن پر منکشف کیا، کچھ اسلامی تہذیب و تمدن کے اثرات اور کچھ نشاۃِ ثانیہ کی پیدا کردہ فضا نے آخر میں کلیسا کے خلاف وہ تحریک پیدا کی جس کو اصلاحِ کلیسا یا پروٹسٹنٹ ازم کہتے ہیں۔ مغرب کا جدید فلسفہ اصلاحِ کلیسا کی ایک بالواسطہ پیداوار ہے اس کے بعد سائنس کے عروج اور صنعتی انقلاب سے سیاسی اور معاشرتی حالات میں ایسا تغیر پیدا ہوا کہ قریب قریب وہی کیفیت پیدا ہو گئی جو ایتھنیا میں تخلیقِ فلسفہ کی ذمے دار ہوئی تھی مفکّرین مسلّمہ عقائد کے قیود سے آزاد ہو کر از سر نو نظریۂ حیات کی تعمیر میں مصروف ہو گئے۔ اب بھی جہاں کلیسا کی گرفت قوی ہے وہاں کوئی آزاد فلسفی پیدا نہیں

ہو سکتا۔ اب بھی جہاں مغرب میں مطلق العنان حکومت اور آمریت زوروں پر ہے خواہ وہ روس میں ہو یا جرمنی اور اطالیہ میں آزادیٔ فکر ایک جُرم ہے۔ ایسے حالات میں ان قوموں میں کوئی آزاد فلسفی پیدا نہیں ہو سکتا یا اگر پیدا ہو جائے تو اظہارِ خیالات کے بعد زندہ نہیں رہ سکتا۔ ایسے ملکوں میں افراد کی اخلاقی اور عقلی قوتوں کو غلامانہ طور پر کسی ایک عقیدے کے لیے مخصوص کر لیا جاتا ہے، تمام قوتیں ایک مقررہ دائرے کے اندر اور ایک خاص مقصد کی حمایت میں صرف ہو سکتی ہیں۔ اس دائرے کے باہر علم و عمل ممنوع ہے۔ فلسفہ صرف ایسی جمہوریت میں پیدا ہو سکتا ہے جہاں پوری طرح آزادیٔ گفتار موجود ہو۔ لیکن اگر جمہوریت خود ایسی ظالمانہ صورت اختیار کر لے کہ ہر فرد کو اپنے فکر و عمل میں جبراً جمہور کے خیالات اور ان کے احساسات کا پابند ہونا پڑے تو ایسی حالت میں جمہوریت سے بھی وہی نتائج پیدا ہوں گے جو مذہب یا مُطلق العنان سیاسی قوت کے جبر سے پیدا ہوتے ہیں۔ فلسفہ وہیں پیدا ہو سکتا ہے جہاں صحیح قسم کی حُریت موجود ہو اور افراد کم از کم فکر اور اظہارِ فکر کی حد تک پوری طرح آزاد ہوں۔ یونانیوں کے ہاں دینِ قدیم کی بندش ڈھیلی پڑ گئی، آزاد جمہوریت قائم ہو گئی اور ایک طبقہ غمِ روزگار سے آزاد ہو گیا، غرض یہ کہ تمام اسباب اس قسم کے پیدا ہو گئے کہ علم علم کی خاطر اور فن فن کی خاطر ممکن ہو سکے۔ ضروریاتِ زندگی کا جبر اور عقائد کا جبر جب ایک غیر معمولی طور پر ذہین قوم پر سے اُٹھا لیا جائے تو اس میں افکار کی گونا گونی کا پیدا ہو جانا ایک لازمی امر ہے لیکن افکار کی یہ گونا گونی اور آزادیٔ علم کے لحاظ سے کتنی ہی خوش آیند کیوں نہ ہو اس میں یہ خطرہ مضمر رہتا ہے کہ اس سے ایک قوم کی اجتماعی قوتِ عمل کمزور ہو جائے اور وہ کسی ایسی قوم کے مقابلے میں مغلوب ہو جائے جس کے تمام افراد کو کسی ایک زبردست عقیدے نے مُتحد کر دیا ہو۔ یونان میں سقراط اور افلاطون کے زمانے میں یہ کیفیت پیدا ہو چکی تھی۔ جب گروہوں کو متحد کرنے والے قدیم عقیدے سُست پڑ جائیں تو جب تک اُن کی جگہ کوئی اور ایسے عقیدے قائم نہ کیے جائیں جو انسانوں کو اتحاد اور ایثار کے لیے آمادہ کر سکیں تو ایسے گروہ پیکارِ حیات میں مفتوح اور مغلوب ہو کر نا پید ہو جائیں گے۔ ہم آگے چل کر یہ دیکھیں گے کہ کہاں تک یونانیوں کو اپنے قدیم دین کی جگہ فلسفیانہ عقائد کی روشنی میں جدید لائحہ عمل قائم کرنے میں کامیابی یا ناکامی حاصل ہوئی۔

عقل و حکمت کا یہ ارتقا یونان کی خاص سرزمین سے پہلے اس کی نو آبادیوں میں ظہور پذیر ہوا۔ ایونیا، میگنا، گریشیا اور تھریس میں علمی ترقی پہلے ظہور میں آئی۔ ایرانی جنگوں کے بعد ایتھینیا کو سیاسی تفوق کے ساتھ علمی تفوق بھی حاصل ہوا اور اس کا یہ علمی تفوق اس کے سیاسی تفوق کے فقدان کے بعد تک قائم رہا۔ ایتھینیا کو یہ عروج سوفسطائیوں کے زمانے میں ہوا اور ارسطو کی تعلیم میں اس کو معراج حاصل ہوئی۔ سوفسطائیوں سے پیش تر اور سقراط اور افلاطون اور ارسطو کے قبل فلسفیانہ افکار کا ایک مختصر ساخاکا پیش کرنے کے بعد ہم ان اساطینِ حکما کی طرف رجوع کریں گے جن کا سکّہ دو ہزار برس سے زیادہ عرصے سے مشرق اور مغرب کی علمی دنیا میں چل رہا ہے اور جن کے بعض اساسی افکار ازلی اور ابدی حقائق کے آئینہ دار معلوم ہوتے ہیں۔ ہم اوپر یہ بیان کر چکے ہیں کہ فلسفے کی ابتدا وہاں سے ہوتی ہے جہاں سوچنے والے ضمیات اور فوق الفطرت قوتوں سے مظاہر کی توجیہہ کرنے کی بجائے فطرت اور اس کے اصول و قوانین کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ دیومالا میں وہ یہاں تک پہنچے تھے کہ قدیم ترین دیوتا اور بزرگ ترین دیوتا کون سا ہے؟ اب فطرت کی طرف رجوع کر کے یہ سوال اُٹھایا گیا کہ کائنات کا اصلی اور اساسی عنصر کون سا ہے۔ اگرچہ یہ سوال نہایت اہم ہے اور تمام فلسفے اور سائنس کی بنیاد ہے لیکن اس کے ابتدائی جواب بہت طفلانہ معلوم ہوتے ہیں۔

ایونیا کے مذاہبِ فلسفہ کا بانی تالیس ملطہ کا رہنے والا جس کا زمانہ ۶۰۰ق م کے قریب ہے، اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ اصلی عنصر پانی ہے باقی تمام عناصر اور اجسام پانی ہی کی بدلی ہوئی صورتیں ہیں۔ پانی تمام زمین کو گھیرے ہوئے ہے۔ زمین ایک ناپیدا کنار سمندر پر تیرتی ہے اور اسی سے تمام زندگی حاصل کرتی ہے۔ اکاش کے اوقیانوس کا یہ ایک قدیم آریائی تخیل تھا جسے تالیس نے اس طرح علمی زبان میں بیان کیا۔ اس پہلے فلسفی کی بابت ہم اس سے زیادہ کچھ نہیں جانتے فقط یہ قیاس کر سکتے ہیں کہ یہ تخیل اس کو کیوں کر حقیقی معلوم ہوا ہوگا تمام جان دار نباتات و حیوانات پانی سے زندہ ہیں "کُلِ شیٍ حیٍ مِنَ الماءِ" قرآن کریم میں بھی ذاتِ الٰہی کی بابت یہ کہا گیا ہے کہ "کانَ عرشہٗ علیٰ الماءِ" خدا کا عرش پانی پر ہے۔ اس کی بھی غالباً یہی توجیہہ معقول ہوگی کہ پانی قوتِ حیات کا ماخذ ہے جو بدرجۂ اتم خدا میں پائی جاتی

ہے، پانی ٹھوس، سیّال اور ہوائی تینوں شکلیں بغیر اپنے اصلی جوہر کی تبدیلی کے اختیار کر لیتا ہے۔

کہتے ہیں کہ تالیس ہندسہ اور ہیئت اور کسی قدر طبیعیات سے بھی واقف تھا اور اس نے اس سورج گرہن کی پیش گوئی بھی کی تھی جو ۲۸ مئی ۵۸۵ قم میں واقع ہوا، کہتے ہیں کہ وہ مقناطیس اور عنبر کے ٹکڑے کو رگڑ کر بجلی پیدا کرنے سے بھی واقف تھا۔

جب اساسی عنصر کی تلاش ہوئی تو ظاہر تھا کہ پانی سے زیادہ محیط اور ہمہ گیر عناصر کی طرف بھی توجہ مبذول ہو، چنانچہ تالیس کے ایک شاگرد انکسی مینڈر ہی نے یہ دعویٰ پیش کیا کہ ایتھر یا ہوائے لطیف اصلی عنصر ہے۔ زمین اور آسمان اور تمام اجرامِ فلکی اس کے بنے ہوئے ہیں، جو چیز بھی موجود ہے وہ اسی کی تبدیلی ہیئت سے بنی ہے اور اسی کے اندر قائم ہے۔ ہر چیز اسی میں سے اُبھرتی اور اسی کی طرف عود کرتی ہے اور اسی طرح کوئی چیز عدم سے وجود میں نہیں آتی اور نہ مطلقاً فنا ہوتی ہے بلکہ ایک دورانِ حیات ہے جو تمام تبدیلیوں میں قائم رہتا ہے۔ گرم و سرد اور خشک و تر تمام اضداد اس میں سے بر آمد ہوتے ہیں، گو اصل کے اندر یہ اضداد موجود نہ تھے۔ اسی مُفکّر کی طرف یہ افکار بھی منسوب ہیں کہ زمین گول ہے، لامتناہی ایتھر میں تیرتی ہے اس کا توازن اس طرح قائم ہے کہ وہ دیگر اجرامِ فلکی سے مساوی فاصلے پر ہے۔ عالم بے شمار ہیں جو بنتے اور بگڑتے رہتے ہیں۔ پہلے جان دار پانی میں پیدا ہوئے اور باقی تمام ارتقا یافتہ انواع اِنھیں آبی جانوروں کی تبدیلِ صورت سے بنی ہیں۔ انسان بھی ایک قسم کی مچھلی سے بنا ہے۔ افراد اور انواع بدلتی رہتی ہیں لیکن جس جوہر سے یہ بنی ہیں اس میں کوئی تغیّر نہیں ہوتا، وہ غیر مخلوق اور نا قابلِ فنا ہے۔ ہر چیز کی ابتدا اور انتہا وہی جوہر ہے، فضائے لطیف یا ایتھر ہی اصلی دیوتا اور اصلِ کائنات ہے۔

ان قیاسات کو پڑھ کر انسان حیران ہوتا ہے کہ وہ معلومات اور نظریات جو محققین نے دو تین ہزار برس کی مشترکہ اور مسلسل کوششوں کے بعد قائم کیے ان ابتدائی سوچنے والوں کے ذہن میں کس طرح آئے۔ حقیقت یہ ہے کہ انسان کی قوتِ متخیلہ عقل و مشاہدہ اور تجربہ و استدلال سے بہت آگے آگے چلتی ہے، معمولی اشاروں سے اس کا تصور کہاں سے کہاں جا پہنچتا ہے۔ مشہور ہے کہ عاقل کے لیے اشارہ ہی کافی ہوتا ہے۔ جتنے بڑے بڑے انکشافات

ہوئے ہیں ان کی تاریخ پر غور کرو تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ کسی ایک اشارے سے کسی ذہین انسان کا ذہن کسی بڑی حقیقت کی طرف منتقل ہوا، استدلال اور تجربے سے اس کا ثبوت اکثر بہت بعد میں مہیا ہوتا ہے۔ انسان کی زندگی میں تصور آگے آگے چلتا ہے اور عقل و تجربہ پیچھے پیچھے۔

انکسی مینڈر کے ایک شاگرد انکسی مینیز نے استاد کے فلسفے کی تشریح اور اس میں کسی قدر اضافہ کیا، وہ اس لطیف مادّے کو نفس یا سانس کہتا ہے۔ یہ ایک لامتناہی مادّہ ہے جو کہیں کثیف ہو جاتا ہے اور کہیں لطیف۔ لطافت اور کثافت کے تفاوت سے ایک لازمی اصول کے ماتحت حرکت پیدا ہوتی ہے۔ مادّہ حرکت اور ایک لزوم کا قانون۔ مادّے کی موجودہ سائنس بھی اِنھیں چیزوں تک پہنچتی ہے۔ بعد کی ترقی کرنے والی سائنس ان تصورات میں اِسی طرح مضمر ہے جس طرح ایک درخت اپنے بیج میں مضمر ہوتا ہے۔ مناسب آبیاری اور مناسب ماحول سے وہ سیکڑوں شاخیں اور برگ و بار نکالتا ہے۔

مذکورۂ صدر نظریات میں ہم کو ایک امر مشترک ملتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک اصلی ازلی جوہر ہے جو صورتیں بدلتا رہتا ہے لیکن اس کی اصلیت میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ اس اصل جوہر کو خواہ ہوا قرار دیں خواہ پانی خواہ کسی اور قسم کا مادّۂ لطیف، بات یہیں آکر ٹھیرتی ہے کہ ایک جوہر واجب الوجود ہے جو اصل ہستی ہے اور قدیم ہے باقی سب تغیرات شئون و حوادث ہیں۔ زندگی ایک مسلسل تغیر ہے لیکن اس کے ساتھ ہی ایک یہ تصور بھی لگا رہتا ہے کہ اصل وجود میں کوئی تغیر نہیں۔ اب قدرتی طور پر یہ سوال پیدا ہوا کہ تغیر اور عدمِ تغیر جو دو متناقض تصورات ہیں ایک ہی وجود میں یک جا کیسے ہو سکتے ہیں۔ اگر ہم کو ان مسائل کی آیندہ تاریخ نہ بھی معلوم ہو تو از روئے استدلال ہم یہ قیاس کر سکتے ہیں کہ اس سوال کے جواب میں تین ہی صورتیں ہو سکتی ہیں: ایک یہ کہ وجود غیر متغیر حقیقی ہے اور تغیر کی کوئی حقیقت نہیں وہ محض ایک دھوکا ہے، التباس ہے، فریبِ حواس ہے یا ایک بے حقیقت قیاس ہے، دوسرا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ تغیر ہی ہستی کی اصل کیفیت ہے اور وجود غیر متغیر معدوم ہے:

سکوں محال ہے قدرت کے کارخانے میں
ثبات ایک تغیر کو ہے زمانے میں

تیسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ کوئی ایسا نظریہ قائم کیا جائے جس میں وجود اور حدوث، تغیر اور ثبات دونوں کی توجیہہ ہو سکے اور ان میں سے کسی ایک کو بھی غیر اصلی قرار نہ دیا جائے۔

ان تینوں صورتوں پر حقیقت میں تین مذاہب قائم ہوئے۔ ایک ایلیا والوں کا غیر متغیر وجود کا فلسفہ ہے جس کے اساطین زینوفنیز، پارمینائڈیز، میلنس زینو اور جورجیاس ہیں۔ دوسرا مذہب ہیراقلیتوس کا ہے جو فلسفۂ تغیر کا امام ہے۔ تیسرے مذہب میں جو ان دونوں تصورات کو ترکیب دینا چاہتا ہے۔ فیثاغورسی اور دیمقراطیس ہیں۔ دیمقراطیس مادّے کے غیر متغیر ذرّات یا اجزائے لا یتجزا کا قائل ہے۔ ہر ذرّہ ایک غیر متغیر جوہر ہے لیکن ذرّات کے مختلف اقسام کے اجتماعات سے اشیا اور اجسام ظہور میں آتے ہیں اور تغیرات کی صورت پیدا ہوتی ہے۔ ذرّوں کی ہستی میں کوئی تغیر نہیں ہوتا فقط اُن کے باہمی تعلقات اور اضافات میں تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔

زینوفنیز، ایلیائی مذاہبِ فلسفہ کا امام ہے۔ اس مفکّر کو دینی اصلاح کا بھی بانی سمجھنا چاہیے۔ وہ دیوتاؤں کا قائل نہیں ہے، قومی دیومالا کو لاطائل افسانے قرار دیتا ہے۔ اس کا میلان توحید اور وحدتِ وجود کی طرف ہے۔ بنی اسرائیل کے انبیا کی طرح وہ شرک سے بیزار ہے اور اس کے خلاف اپنی تمام قوت صرف کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جہلا کثیر دیوتاؤں کے قائل ہو گئے ہیں جن کا کوئی وجود نہیں۔ خدا ایک ہے، اس ایک خدا کی طرف بھی انسانی تشبیہہ اور تجسیم کو منسوب کرنا شدید درجے کی مضحکہ خیز حماقت ہے۔ اس ایک خدائے واحد کو کسی طرح بھی انسان سے تشبیہہ نہیں دے سکتے، وہ سراپا بصارت، سراپا شنوائی، سراپا علم ہے، وہ بصیر اور علیم ہے لیکن ہماری طرح نہیں، اس کے صفات کا ہم کوئی صحیح اندازہ نہیں کر سکتے، وہ ایک غیر متحرک اور غیر متغیر ہستی ہے وہ اپنی خواہشوں اور ارادوں کو پورا کرنے کے لیے کہیں آتا جاتا نہیں۔ محض اپنے علم سے ہر چیز پر حکمرانی کرتا ہے۔ انسانوں نے دیوتاؤں کو اپنی صورتوں پر بنایا ہے اسی لیے ہومر کے دیوتاؤں میں چور اور زانی اور جھوٹے دیوتا بھی ملتے ہیں اور باوجود ان سب بداعمالیوں کے لوگ انھیں دیوتا ہی کہتے ہیں۔ اگر دوسرے جانور بھی اسی انداز سے دیوتا سازی کریں تو شیروں کے دیوتا شیر ہوں اور گدھوں کے دیوتا گدھے۔ فقط اس ذاتِ واحد کی پرستش کرنی چاہیے جو ہر وجود کی ابتدا اور انتہا ہے اور جس کے وجود کے اندر ہر وجود قائم ہے، جس میں نہ تغیر و تولید ہے نہ کون و فساد۔ زینوفنیز کی جراتِ فکر قابل

ستایش ہے کہ ایک دیوتا پرست قوم میں وہ ایسی اعلیٰ درجے کی توحید کی تعلیم دیتا ہے جو اس کو بڑے بڑے موحدین کی صف میں بٹھا دیتی ہے۔ مولانا رومؒ نے بھی اپنی مثنوی میں اس موحد کی داد دی ہے۔ زینوفنیز ۵۶۹ ق م میں کولوفون میں پیدا ہوا جو ایشیائے کوچک میں واقع ہے۔ وہ شاعر بھی تھا، اس نے اپنی نظموں میں خدا اور دیوتاؤں کے تشبیہی اور تجسیمی تصورات کی بہت تضحیک کی ہے۔

اس کے شاگرد پارمینائڈیز نے اپنے استاد کے تصورات کی بنا پر ایک خالص نظام وحدت الوجود کا قائم کیا۔ اس کا استدلال یہ ہے کہ چوں کہ خدا ہی اصل ہستی ہے اور خدا میں کوئی تغیر نہیں اس لیے ہم جسے تغیر کہتے ہیں وہ محض فریب نظر ہے نہ کوئی چیز عدم سے وجود میں آتی ہے اور نہ وجود سے عدم میں جاتی ہے، نہ کہیں تکوین ہے نہ فساد۔ اپنی ایک نظم میں اس نے اس نظریے کو بڑی قوت کے ساتھ پیش کیا ہے۔ اس کے پہلے حصّے میں وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ کثرت، تغیر اور تجدید سب متناقض تصورات ہیں اور متناقض تصورات اصلی نہیں ہو سکتے۔ زمانۂ حال میں بریڈلے نے اسی قسم کی کوشش اپنی مشہور کتاب ''حقیقت اور صورت'' میں کی ہے اور ان تمام تصورات کو منطقی لحاظ سے متناقض ثابت کر کے ہستی مطلق کے مقابلے میں تمام اضافات کو ساقط کر دیا ہے۔ پارمینائڈیز کا استدلال یونانی منطق کی ایک عمدہ مثال ہے۔ اس سے یقین پیدا نہیں ہوتا لیکن اس کی تردید بھی دُشوار معلوم ہوتی ہے یہی انداز ہے جس کو بعد میں سوفسطائیوں نے اختیار کیا اور منطقی موشگافی کو ایک قسم کی ذہنی کشتی کا فن بنا دیا۔ جب تک کوئی بھلا آدمی اُن کے تمام داؤ پیچ سے واقف نہ ہو وہ اس ''جیو جٹسو'' میں ایک دو ہاتھ کے بعد ہی چت ہو جاتا ہے اور چت ہو جانے کے بعد حیران ہوتا ہے کہ میں نے یہ پٹخنی کس طرح کھائی۔ اب ایک دو نمونے ملاحظہ ہوں۔ ہستی کے متعلق استدلال اس طرح شروع کرتا ہے۔

جو کچھ ہست ہے وہ ہمیشہ سے ہست ہے نہ اس کا کوئی آغاز ہو سکتا ہے اور نہ انجام اور نہ وہ کوئی دوسری چیز بن سکتا ہے اگر ہستی کا کوئی آغاز مانا جائے تو ہستی یا ہستی سے آئی ہو گی یا نیستی سے، پہلی صورت میں یہ ہو گا کہ ہستی ہستی سے آئی ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ وہ ہمیشہ سے اپنے آپ ہی میں ہے اور کہیں سے نہیں آئی، بالفاظ دیگر ازلی ہے۔ دوسری

صورت بالکل محال ہے نیستی سے ہستی کیسے ہو سکتی ہے۔ اسی طرح جو کچھ ہست ہے وہ نیست ہو سکتا ہے اور نہ بدل سکتا ہے۔ کیوں کہ فنا ہونے میں یا وہ ہستی میں جائے گا یا نیستی میں، اگر ہستی ہستی میں گئی تو وہ کہیں بھی نہیں گئی جس کے معنی یہ ہیں کہ کوئی تغیر نہیں ہوا۔ دوسری صورت یہ کہ ہستی نیستی میں چلی جائے۔ یہ ایسی ہی مہمل اور محال ہے جیسے نیستی سے ہستی کا ظہور۔ لہٰذا ہستی ازلی ہے۔ اس کے علاوہ ہستی غیر متحرک ہے۔ حرکت فضا یا مکان میں ہو سکتی ہے اگر فضا ہست ہے تو ہست نے ہست میں حرکت کی، یعنی کہیں بھی حرکت نہیں کی۔ ہستی ہستی ہی میں رہی، بالفاظِ دیگر ہستی سکون میں رہی اس نے کوئی حرکت نہیں کی، اگر فضا کا وجود نہیں تو بھی حرکت ناممکن ہے کیوں کہ حرکت فضا ہی میں ہو سکتی ہے۔ چوں کہ حرکت کسی طرح قیاس میں نہیں آسکتی لہٰذا وہ محض دھوکا ہے۔ ہستی ایک مسلسل اور ناقابلِ تقسیم کُل ہے۔ اس کے اندر کہیں خلا نہیں ہے، ہستی کے اندر کہیں فصل نہیں ہے لہٰذا ذرّات کا وجود محال ہے۔ اگر دو چیزوں کے درمیان خلا کو تسلیم کیا جائے تو اس کی دو صورتیں ہوں گی۔ اگر یہ فصل حقیقی ہے تو یہ ہستی ہے اور اس فصل سے ہستی کا تسلسل نہیں ٹوٹتا اور یہ فصل حقیقت میں وصل ہے اور اگر خلا نیست ہے تو وہ اشیا میں فصل پیدا نہیں کر سکتا۔ لہٰذا ہستی بسیط مسلسل اور ناقابلِ تقسیم ہے اور تمام موجودات حقیقت میں ایک ہی وجود ہیں۔ ہستی، مطلق اور بے احتیاج ہے، اس میں نہ کوئی خواہش ہو سکتی ہے نہ حاجت نہ احساس، اگر ہستی کو کسی چیز کی احتیاج ہو تو وہ چیز یا ہست ہوگی یا نیست۔ ہستی کو ہستی کی احتیاج کے یہ معنی ہوں گے کہ اس کو اپنے سے باہر کوئی احتیاج نہیں اور جو چیز نیست ہے اس کی احتیاج ہی کیسے ہو سکتی ہے۔ جو ہستی سب کچھ ہے اس میں خواہشیں کیسے ہو سکتی ہیں، ہستی ایک سے زیادہ نہیں ہو سکتی۔ اگر ایک سے زیادہ ہستیاں ہیں تو ان سب میں ہستی مشترک ہوگی۔ ہستیِ مطلق ایک ہی ہو سکتی ہے اور اس میں عالم علم اور معلوم کی تفریق نہیں ہو سکتی۔

اگرچہ تغیرات دھوکے ہیں۔ لیکن ان دھوکوں کا علم ہو سکتا ہے۔ طبعیات دھوکوں کا علم ہے۔ لیکن اس کا جاننا ضروری ہے کیوں کہ حواس کی زندگی جو اصل میں غیر معقول ہے دھوکوں کے عالم میں بسر ہوتی ہے۔ اسی بنا پر پیناڈیز نے طبعیات اور ہیئت پر بھی طبع آزمائی کرنے کی کوشش کی ہے۔ کہتے ہیں کہ ایک ویدانتی اسی قسم کی تعلیم دیتا تھا کہ عالمِ تغیرات

ایک مایا ہے۔ اس کے شاگردوں کو اس کی قوتِ استدلال سے کچھ اس امر کا یقین بھی پیدا ہو گیا تھا۔ ایک روز حلقۂ درس قائم تھا کہ ایک چھوٹے ہوئے مست ہاتھی نے اِن فلسفیوں کی طرف رُخ کیا سب وِدّیارتھی سر پر پاؤں رکھ کر بھاگے۔ گروجی سب سے تیز بھاگنے والوں میں تھے سب اِدھر اُدھر مکانوں کے اندر گھس گئے۔ جب یہ خطرہ رفع ہو گیا اور ہاتھی کہیں دور نکل گیا تو یہ سہمے ہوئے ویدانتی مختلف بلوں میں سے نکلے پھر ویدانت اور مایا پر گفتگو ہونے لگی۔ ایک شاگرد نے پوچھا کہ گروجی یہ مست ہاتھی حقیقت تھا یا مایا۔ گرو نے کہا بے شک وہ مایا تھا۔ پھر دریافت کیا کہ اگر مایا تھا تو آپ ایسے بے اختیار ہو کر کیوں بھاگے۔ گروجی نے کہا کہ میرا بھاگنا بھی تو مایا ہی تھا۔ وہ بھی فریبِ حواس تھا اور یہ بھی فریبِ حواس۔ حقیقت میں نہ کسی ہاتھی نے حملہ کیا اور نہ ہم بھاگے، مایا کا اپنا کھیل ہے اور اس کے اپنے قاعدے ہیں۔ جب تک یہ کھیل جاری ہے اس کے قاعدے بھی برتنا لازمی ہے۔ یہی حال پارمینا ئڈیز اور اس کی طبیعات اور نفسیات اور اخلاقیات کا ہے۔ ابھی تک اس کے فلسفے میں روح اور مادّے کی کوئی تقسیم موجود نہیں ہے جس کی بنا پر یہ کہہ سکیں کہ اس کا نظریہ روحی ہے یا مادّی۔ یہ تفریق بعد میں جا کر پیدا ہو گی۔ اس کی تعلیم میں ایسے تخم موجود ہیں جن میں سے افلاطون اور اسپائنوزا کا فلسفہ بھی پیدا ہو سکتا ہے اور دیمقراطیس کی مادّیت بھی۔

فلسفے کے اس اسکول میں زینو کو ایک خاص مرتبہ حاصل ہے۔ پارمینا ئڈیز کا یہ شاگرد مناظرے کی بنوٹ کا ماہر تھا۔ مناظرے میں وہ اس طرزِ استدلال کا بانی ہے جس کو "تحویل اِلی اللغو" کہتے ہیں۔ یعنی مخاطب پر یہ ثابت کر دینا کہ اگر تمھارے مقدمات کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو آخر میں تم کو ایک نہایت لغو نتیجہ قبول کر لینا پڑے گا جو منطقی لحاظ سے لازماً اُن مقدمات میں سے حاصل ہوتا ہے۔ زینو نے مناظرے اور سوفسطائیت کو ایک ایسا فن بنا دیا کہ اس کی گرفت سے سقراط اور افلاطون جیسے روشن خیال حکما بھی پوری طرح سے نہیں نکل سکے۔ وہ کہتا ہے کہ حرکت عقلاً تصور میں نہیں آسکتی، ایک چیز کو ایک مقام سے دوسرے مقام تک پہنچنے کے لیے فاصلہ طے کرنا پڑے گا اور اس فاصلے کے ہر نقطے پر سے گزرنا ہو گا، نقطہ کوئی امتداد نہیں رکھتا نہ اس کا طول ہے نہ عرض نہ عمق اس لیے ہر فاصلے میں نقطے لامتناہی ہوں گے اور لامتناہی کو ختم کرنا محالاتِ عقلی میں سے ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تم سمجھتے ہو کہ

تیر فضا میں سے اُڑ کر جاتا ہے لیکن اس کو منزلِ مقصود تک پہنچنے کے لیے فضا کے لامتناہی نقطوں پر سے گزرنا ہوگا۔ ہر لمحے میں وہ کسی ایک نقطے پر ہوگا کسی لمحے میں کسی ایک نقطے پر ہونے کے معنی ساکن ہونا ہے۔ اُڑنے والا تیر ہر لمحے میں ہر نقطے پر ساکن ہے، لامتناہی سکونوں کو جمع کر کے بھی حرکت پیدا نہیں ہوسکتی کیوں کہ حرکت وسکون دو متناقض تصورات ہیں۔ زینو زمان و مکان کے اندر جس مظہر کو لیتا ہے اس کو متناقض ثابت کر کے ناقابل فہم بنا دیتا ہے۔ جس طرح اس نے ثابت کرنے کی کوشش کی کہ حرکت کا وجود نہیں اسی طرح یہ دعویٰ پیش کیا کہ فضائے خالی یا مکان کا وجود نہیں۔ اگر ہر چیز کو کسی نہ کسی مکان کے اندر ہونا چاہیے تو اس مکان کو بھی کسی مکان میں ہونا چاہیے۔ اسی طرح چلا چل یہ سلسلہ کہیں ختم نہیں ہوگا لہٰذا مکان کا تصور غیر عقلی ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ زینو نے صرف منطقی معموں ہی میں زندگی بسر نہیں کی بلکہ اپنی قوم کے اندر اخلاقی اور سیاسی اصلاح کی بھی کوشش کی جس میں وہ اپنے استاد پامینا ئڈیز کے ساتھ شریک تھا لیکن اس کا وہی حشر ہوا جو اکثر بے قوت اور مصلحت ناشناس مصلحین کا ہوتا ہے۔ نیر کس یا ڈیومیڈن مطلق العنان حاکموں کے خلاف اس نے جدوجہد شروع کی لیکن وہ پکڑا گیا اور بڑی اذیت سے قتل کیا گیا۔ کہتے ہیں کہ اس اذیت کو اس نے بڑی شجاعت کے ساتھ برداشت کیا۔

عام خیال یہ ہے کہ انسان کا توہماتِ مذہبی سے نکل کر عقل واستدلال کی طرف آنا ترقی کا ایک بڑا قدم ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ توہمات فقط فوق الفطرت قوتوں دیوتاؤں اور طلسمات ہی کا نام نہیں ہے۔ اگر یہ قوتیں بے اصلیت ہیں تو بعض اقسام کے استدلالات اور منطقی مفروضات ان سے بھی زیادہ بے اصل معلوم ہوتے ہیں۔ زینو تک یونانیوں کی عقلِ استدلالی نے جو جو گُل کھلائے اس کا نمونہ آپ اوپر دیکھ چکے ہیں۔ غرض یہ تھی کہ مظاہر فطرت اور مقصدِ حیات کی توجیہہ کی جائے لیکن استدلال نے کائنات و حیات دونوں کو دُھواں کر کے اُڑا دیا اور وہاں پہنچا دیا جہاں عقل کہنے لگی کہ:

ہاں کھائیو مت فریبِ ہستی
ہر چند کہیں کہ ہے نہیں ہے

ہستی مطلق کا وہ تصور قائم ہوا جو مطلق کسی کے کام کا نہ تھا، اس سے مظاہر کی توجیہہ تو کیا ہوتی اُلٹی اُن کی نفی ہو گئی۔ پہلے حواس کو بے اعتبار قرار دیا گیا اور مشاہدے کی تذلیل کی گئی اس کے بعد لازمی تھا کہ جب تک یہی طریقہ تلاشِ حق کا برتا جائے گا انسان اور زیادہ دلدل میں دھنستا جائے گا۔ یہ عقلی دلدل وہی ہے جس کو تشکیک کہتے ہیں۔ ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ اسی قسم کی تھوڑی سی اور کوشش کے بعد صداقت سے نااُمیدی کس طرح تشکیک اور سوفسطائیت کے انداز میں ظاہر ہوئی۔

جس وقت پارمینائڈیز اور اس کے شاگرد ایک بے تغیر اور بے حرکت ہستیِ مطلق کو تمام مظاہر زمانی و مکانی کے مقابلے میں اصل حقیقت قرار دے رہے تھے اسی زمانے میں ایک ایسا مُفکر بھی کام کر رہا تھا جو تغیر کو اصلِ حیات کہتا تھا اور ثبات کو دھوکا سمجھتا تھا۔ وحدت اور کثرت، تغیر اور ثبات کی پیکار فلسفے کی دنیا میں آج تک جاری ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ قیامت تک یہ جنگ یوں ہی ٹھنی رہے گی۔ فلسفے اکثر طبائع کے اختلاف سے پیدا ہوتے ہیں سکون طلب اور ہم آہنگی کی طالب طبیعتیں وحدت کو اصل سمجھتی ہیں اور اسی کی تلاش کرتی ہیں۔ اس کے برخلاف حرکت پسند طبیعتیں تغیر اور کثرت کو زندگی کا جوہر سمجھتی ہیں۔ حرکت اور تغیر کے فلسفے کا علم بردار ہیراقلیتوس ہے جس کے فلسفے کا احیا ایک نئے رنگ میں زمانۂ حال میں فرانس کے مشہور یہودی برگساں نے کیا ہے۔

ہیراقلیتوس عمر میں اپنے حریف پارمینائڈیز سے کسی قدر بڑا تھا۔ وہ افیسیا کے ایک اعلیٰ خاندان میں پیدا ہوا۔ جب اس کے دوست ہرموڈورس کو جمہور نے جلاوطن کر دیا تو عوام کے خلاف اس کی آتشِ غیظ اس طرح بھڑک اُٹھی جس طرح کہ سُقراط کی سزائے موت کے بعد افلاطون کے دل میں جمہوریت کے خلاف ایک شدید جذبۂ نفرت پیدا ہوا۔ وہ شاعروں کے بھی خلاف تھا جو عوام کے لیے اصنام سازی اور دروغ بافی کا کام کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ ہومر کا بھی کچھ احترام اس کے دل میں نہیں تھا۔ وہ کہتا ہے: واجب یہ تھا کہ ہومر کو پکڑ کر دُرّے لگائے جاتے۔ ہیراقلیتوس اس کا اصلی نام نہیں تھا یہ ایک لقب تھا جو لوگوں نے اس کو دیا، اس کے معنی ہیں مبہم یا غیر واضح۔ چوں کہ اس کا استدلال اور اس کے اقوال آسانی سے لوگوں کی سمجھ میں نہیں آتے تھے لوگوں نے اس کا یہ نام رکھ دیا۔ کہتے ہیں کہ خود سقراط کو

اس کے سمجھنے میں بڑی دقت ہوتی تھی اور وہ کہتا تھا کہ ہیر اقلیتوس کو سمجھنے کے لیے بڑے مشاق غوطہ زن کی ضرورت ہے۔

یہ خیال کہ ہیر اقلیتوس نے اپنا فلسفہ امپیڈو کلیز کی غیر متحرک ہستی مطلق کے جواب میں پیدا کیا، صحیح نہیں ہے کیوں کہ ہیر اقلیتوس کا زمانہ امپیڈو کلیز سے کسی قدر پیش تر کا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ پیچھے سے ایک زندہ مادّے کا تصور چلا آرہا تھا اور یکے بعد دیگرے کئی مفکرین پانی اور ہوا کو کائنات کا اصل عنصر اور جوہر قرار دے چکے تھے۔ عناصر میں سے ایک عنصر باقی تھا یعنی آگ اس کو اساسی عنصر قرار دے کر مظاہر کی توجیہہ کا کام باقی تھا۔ کسی نہ کسی کو اس پر بھی طبع آزمائی کرنی تھی، تاریخ افکار کی منطق نے ایک مفکر پیدا کر دیا۔ اس کے نزدیک آگ اصلی عنصر کائنات اور روحِ حیات ہے، پانی، مٹی، ہوا اور تمام اشیا اور جان دار آگ ہی سے پیدا ہوتے اور آگ ہی میں واپس ہو جاتے ہیں۔ اگرچہ یہ مفکر ایران میں پیدا نہیں ہوا لیکن حقیقت میں یہی ایک سر بر آوردہ فلسفی ہے جسے آتش پرستوں کا پیغمبر کہنا چاہیے۔ نور و نار اس کے نزدیک ایک ہستی کے دو پہلو ہیں۔ پیکارِ اضداد خود ہستی کے جوہر میں ہے۔ مخالف قوتوں کی ستیزہ کاری سے ہر شے وجود میں آتی ہے۔ اسی پیکار کی وجہ سے الوہیت کائنات میں منتشر ہو گئی ہے۔ لیکن اس انتشار اور ارتعاش کے باوجود ذاتِ الٰہی، جو نارِ ازلی اور عقلِ ازلی ہے اپنی وحدت کو ہاتھ سے نہیں دیتی۔ کائنات کی آگ جلتی اور بجھتی رہتی ہے۔ ہر چیز یا لطافت کی طرف جا رہی ہے یا کثافت کی طرف۔ جہاں پر روحِ ناری میں کسی قدر کثافت آ جاتی ہے وہاں وہ مٹی اور پانی وغیرہ کی صورت اختیار کر لیتی ہے لیکن مٹی اور پانی میں دوبارہ کثافت کی طرف جانے کا میلان باقی رہتا ہے۔ سب جلوے لطافت اور کثافت ہی کی کشمکش کی پیداوار ہیں۔

ترقی کے معنی ہیں آگ کی اصل لطافت کی طرف عروج اور تنزل کے معنی ہیں کثافت کی طرف نزول۔ لطافت اور کثافت کی یہ پیکار خیر و شر کی پیکار ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عام قانونِ کائنات یہ ہے کہ ہر شے کے اندر اضداد جمع ہیں جینا، مرنا، جاگنا، سونا، جوانی، بڑھاپا۔ ہر کیفیت کا میلان یہ ہے کہ وہ اپنی ضد کی طرف مائل اور منتقل ہو، جہاں اضداد میں توافق ہو جائے وہ آتش ازلی یعنی خدا میں واپس ہو جاتی ہیں لیکن جب تک وہ عالمِ ظہور میں ہیں ان

میں اضداد کی پیکار کا ہونا لازمی ہے۔ یہی خیال فلسفۂ جدید میں ہیگل کے فلسفے کی اساس ہے لیکن ہیرا قلیتوس میں یہ ایک نہایت ابتدائی رنگ میں پایا جاتا ہے، ہیگل نے اس پر ایک عظیم الشان عمارت کھڑی کردی ہے۔ آتش ازلی میں واپس ہو جانے کے باوجود کچھ عرصے کے بعد تناقض اور پیکار اشیا کو پھر مصافِ ہستی میں لے آتے ہیں۔ روح جو آتشِ لطیف ہے جسم کے ساتھ وابستہ ہو جاتی ہے جو مقابلتاً کثیف ہے۔ اسی وجہ سے جسمانی ضروریات روح کی پرواز میں حائل ہوتی ہیں۔ جب تک ہم جسم کے ساتھ زندہ رہتے ہیں حقیقت میں ہم زندہ در گور رہتے ہیں، موت کے بعد روح اپنی اصلی لطافت کی طرف عود کرتی ہے حرکت اور تغیر کا یہ تمام ارتعاش روحِ کائنات کو اپنی اصلیت سے نہیں ہٹاتا۔ خدا کی ذات کا اِس ارتعاش کے ساتھ ویسا ہی تعلق ہے جیسا ساز کے ارتعاش کا تعلق ساز کے ساتھ یا کمان کے ارتعاش کا تعلق کمان کے ساتھ۔ رباب اور کمان مُرتعش ہو کر اپنا کام کرتے ہیں لیکن اپنی اصلیت پر قائم رہتے ہیں۔

ہیرا قلیتوس اکثر یہ کہتا تھا کہ کائنات تغیر کا ایک سیلان ہے کوئی چیز ایک لمحے کے لیے بھی اپنی حالت پر قائم نہیں رہ سکتی۔ ہیرا قلیتوس کے مقلدوں کو اُن کے مخالف طنزاً بہنے والے، یا لڑھکنے والے کہتے تھے۔ وہ کہتے تھے کہ جب کسی چیز کو ثبات حاصل نہیں تو تمھارے دلائل کو بھی کیا ثبات حاصل ہے، جس وقت جواب بن نہ پڑا آسانی سے دوسری طرف لڑھک گئے۔ ہیرا قلیتوس کہتا تھا کہ کوئی نہانے والا ندی کے اسی پانی میں دو دفعہ نہیں اُتر سکتا۔ دوسری مرتبہ اُترتے وقت پہلا پانی کہیں کا کہیں بہہ گیا ہوگا۔ اِس لیے زندگی میں کسی چیز کی تکرار نہیں ہو سکتی۔ کوئی چیز جوں کی توں دوبارہ ظہور میں نہیں آسکتی۔ اس کے ایک شاگرد نے جو افلاطون کا استاد تھا، استاد سے بھی ایک قدم آگے رکھا اور کہا کہ دو مرتبہ ایک ہی پانی میں اُترنا درکنار ایک مرتبہ بھی کوئی شخص ایک پانی میں نہیں نہاتا ایک ہی لمحے میں ایک ہی جست کے اندر پانی وہ پانی نہیں رہتا۔ کسی حالت کی نسبت انسان جو گفتگو کرتا ہے گفتگو کرتے کرتے وہ حالت بدل جاتی ہے اور بات غلط ہو جاتی ہے۔ حکمت شناس کا انجام یہ ہے کہ وہ خاموش ہو جائے۔

ہیرا قلیتوس کے نزدیک حقیقت کے دو عالم نہیں ہیں۔ یہ تقسیم بعد میں افلاطون کی

قائم کردہ ہے۔ ہر چیز میں ایک ہی ازلی اور ابدی جوہر کا ظہور ہے نام اور روپ میں اختلاف ہے جوہر اختلاف نہیں۔ عقلِ کلّی اور نظامِ کائنات نظامِ تغیر ہے جو چیز میں پایا جاتا ہے۔ ظاہر اور باطن بھی وہی ہے اور اوّل و آخر بھی وہی۔ زندگی کا مقصد یہ ہے کہ انسان اِس قانونِ تغیر کو سمجھ کر اس کے مطابق عمل کرے۔ سیارے اپنے مداروں میں اسی قانون کے مطابق گردش کرتے ہیں۔ جو چیز اس قانون سے باہر ہونا چاہے گردن پکڑ کر اس کو واپس لایا جاتا ہے:

گر چرخِ فلک گردی سر بر خطِ فرماں نہ
ور گوئے زمیں باشی، وقفِ خمِ چوگاں شو
غالبؔ

"عقلِ کلّی کی مدد کے بغیر محفلِ حواس کی گواہی اکثر ناقابلِ اعتبار ہوتی ہے اور محض معلومات کی کثرت سے بھی کوئی فائدہ نہیں ہو سکتا جب تک کہ ان معلومات کو عقلِ کلّی کے رشتے میں پرویا نہ جائے۔

ہیرا قلیتوس کی تعلیم وحدت الوجود کی تعلیم ہے اگرچہ اس میں خدا کا تخیل ایک مادّی آتشِ کائنات کا تخیل ہے مگر وہ اس آتش کو عقلِ کُل بھی سمجھتا ہے۔ بعد میں رواقیت کے فلسفۂ فطرت اور دینیات میں ہیرا قلیتوس کا بہت کچھ اثر پایا جاتا ہے اور جیسا اوپر بیان کر چکے ہیں، جدید فلسفہ بھی اس کے اثر سے پوری طرح بری نہیں ہے۔

اگر خلاصے کے طور پر یہ دیکھنا چاہیں کہ فکرِ انسانی کی تاریخ میں ہیرا قلیتوس کے فلسفے نے کیا خدمت انجام دی تو مختصراً یوں کہہ سکتے ہیں کہ ایلیائیوں نے مناظرانہ ہتھکنڈوں سے کثرت اور تغیر یعنی تمام مظاہر حیات کو ناقابلِ فہم اور متناقض قرار دے کر اُن کا خاتمہ کر دیا تھا۔ زندگی کے تمام حوادث کی نفی بھلا انسان کے کس کام آ سکتی تھی۔ ہیرا قلیتوس کی بلیغ نظر نے اس حقیقت کو پہچانا کہ اصل ہستی کسی بے تغیر اور بے حرکت وحدتِ مطلقہ کا نام نہیں ہے، اصلِ حیات تغیر ہے حرکت ہے، کشمکش ہے، اضداد اور تناقض سے بچ کر کہاں جا سکتے ہیں صحیح فلسفہ یہ نہیں ہے کہ حرکت اور تغیر سے بچ کر ایک غیر اصلی وحدت کی طرف فرار کیا جائے۔ تغیر سے فرار کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ تغیر کا قانون دریافت کرنے کی ضرورت ہے۔ اصل علم وحدتِ مطلقہ کا علم نہیں جو کثرت سے پرے ہو بلکہ اس وحدت کی

تلاش ہے جو کثرت کی وحدت اور اضداد کا توافق ہے۔ ہیراقلیتوس نے وہی راستہ دکھایا جس پر چل کر عصرِ جدید کے انسان نے سائنس کی اساس کو قائم کیا۔ سائنس تغیرات کے اندر قوانین کی تلاش کا نام ہے۔ وہ قوانین الگ کوئی حقیقت نہیں رکھتے ان کا کوئی ماورائی عالم نہیں نہ اُن کا وجود تغیرات کے بغیر ہو سکتا ہے اور نہ تغیرات کا وجود ان کے بغیر۔ فقط قانونِ تغیر کو ثبات حاصل ہے۔ سائنس اور اخلاق و مذہب سب میں اصل ہدایت یہ ہے کہ زندگی کے حوادث کو غیر اصلی قرار نہ دیا جائے بلکہ ان کے قوانین دریافت کر کے حقیقت کا عرفان اور فطرت کی تسخیر کی جائے۔ حدوث یا تکوین اضداد کی وحدت کا نام ہے۔ متخاصم قوتوں میں توازن قائم رکھنے ہی سے زندگی قائم ہے۔ تغیر اشیا بے اصول نہیں ہے اور نہ وہ محض دھوکا ہے۔ کثرت اور وحدت کے عالم بھی الگ الگ نہیں ہیں، اصل حیات کثرت کے اندر وحدت ہے۔

فیثاغورس

ہستیِ غیر متغیر اور حدوث کے دو باہم مخالف فلسفے اوپر ہماری نظر سے گزر چکے ہیں۔ ثبات اور تغیر کا مسئلہ حقیقت میں فلسفے کا اساسی مسئلہ ہے۔ فلسفے کے مختلف مذاہب اسی مسئلے کے مختلف جواب ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ فکرِ یونان نے اب تک دو تین قسم کی کوششیں کی ہیں۔ ایک کوشش یہ ہے کہ اساسی اور قدیم عنصر کو معیّن کیا جائے۔ ایک نے کہا کہ یہ عنصر پانی ہے دوسرے نے کہا نہیں ہوا ہے تیسرے نے کہا نہیں آگ ہی اصل کائنات ہے۔ یہ دور کونیاتی دور کہلاتا ہے اس لیے کہ اس میں انسان ابھی خود اپنی طرف راغب نہیں ہوا بلکہ کائنات کو سمجھنے کی کوشش کر رہا ہے اور دوسرے یہ کہ ابھی تک کائنات کے مادّی اور روحانی پہلو الگ الگ نہیں کیے گئے، مادّے اور روح کی تقسیم ابھی وجود میں نہیں آئی۔ جس ایک عنصر کو بھی کوئی فلسفی اساسی جوہر قرار دیتا ہے وہ مادّہ بھی ہے زندگی بھی ہے روح بھی اور عقل بھی۔ لیکن جس فلسفی کا ہم اب ذکر کرنے والے ہیں اس کے فکر کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ ایک غیر مادّی حقیقت کو اصلیت قرار دیتا ہے اور کسی ایک مادّی عنصر سے جو اس کے نزدیک کائنات اور حوادث کی توجیہہ نہیں ہو سکتی۔

لیکن افسوس ہے کہ تمام اساطینِ حکما میں سے فقط یہی ایک حکیم ہے جس کے متعلق کوئی امر یقین کے ساتھ پیش نہیں کیا جاسکتا۔ فیثا غورسیوں کا دور دورہ بہت دنوں تک رہا لیکن خود فیثا غورس کی ذات کے متعلق یقینی معلومات نہ ہونے کے برابر ہیں۔ جو تعلیمات اس کی طرف منسوب کی جاتی ہیں ان کی نسبت فیثا غورس کی طرف معتین نہیں ہو سکتی۔ خود ارسطو کے زمانے میں بھی اس معلومات کی یہی کیفیت تھی۔ ارسطو بھی جابجا فیثا غورسیوں کا ذکر کرتا ہے لیکن فیثا غورس کی طرف منسوب کر کے کوئی بات نہیں لکھتا۔ بس اتنی بات یقینی معلوم ہوتی ہے کہ مسیح سے پانسو سال پیش تر فیثا غورس ایک زبردست ماہر ریاضی گزرا ہے۔ اس بارے میں ہیرا قلیتوس اور ہیرو ڈوٹس کی شہادت کافی اور قابلِ یقین ہو سکتی ہے۔ اسکندر پولی ہسٹر اور کلیمنٹ اسکندروی نے یہ بھی لکھا ہے کہ فیثا غورس برہمنوں کا شاگرد تھا۔ یہ قیاس قرینِ صواب اس لیے معلوم ہونے لگتا ہے کہ بدھ اور فیثا غورس، دونوں نام قریباً ہم معنی ہیں۔ یہاں تک بھی قیاس کیا گیا ہے کہ فیثا غورس مہاتما گوتم بدھ ہی تھا جو خود تو مغرب میں نہیں گیا لیکن اس کی تعلیم وہاں تک پھیل گئی تھی اور ایک گروہ اس کے پیرووں کا وہاں موجود ہو گیا تھا۔ ان دونوں تعلیموں میں بہت مشابہت پائی جاتی ہے۔ عالمِ حواس اور عالمِ اصلی کا الگ الگ ہونا یعنی ثنویت، یاس، آواگون، برہم چریہ، راہبوں کا مل کر زندگی بسر کرنا، محاسبۂ نفس، مراقبہ، جانوروں کی قربانیوں کی مخالفت، گوشت کھانے سے پرہیز، تمام جان داروں کے ساتھ رحم کا برتاؤ، یہ سب باتیں دونوں تعلیموں میں مشترک ہیں۔ مہاتما بدھ اور فیثا غورس کا زمانہ بھی قریب قریب ایک ہی ہے۔ لیکن اس میں شک اس لیے واقع ہوتا ہے کہ بدھ مت مغرب میں تیسری صدی قبل مسیح سے پہلے نہیں پہنچا، یہ ہو سکتا ہے کہ نوافلاطونی مورخوں نے بعد کے زمانے میں ایرانی اور ہندستانی تعلیمات کو اس فیثا غورس کے ساتھ منسوب کر دیا ہے جو حقیقت میں ایک بڑا ریاضی داں تھا اور جس نے تمام فلسفے کی بنیاد ریاضیات پر رکھی تھی۔

قدیم تصانیف میں فیثا غورس کے جو حالات ملتے ہیں ان کو ہم مختصراً درج کرتے ہیں۔ اس کا سنِ پیدائش ۵۸۲ ق م اور مقامِ پیدائش ساموس بتایا جاتا ہے۔ جنوبی اطالیہ میں اس نے ۵۲۹ ق م میں ایک جماعت قائم کی جس کے مقاصد سیاسی فلسفیانہ اور مذہبی تھے۔

کہتے ہیں کہ عرصے تک یہ ایک خفیہ جماعت رہی اور اس کے شاگردوں میں سے فلولاس پہلا شخص ہے جو سقراط کا ہم عصر تھا، جس نے اس فلسفے کو دنیا کے سامنے پیش کیا۔ ہیروڈوٹس کہتا ہے کہ فیثاغورس نے مصر میں سفر کیا اور وہاں پروہتوں سے ریاضی اور دیگر علوم سیکھے اس کی اس خفیہ جماعت نے اہم سیاسی اُمور میں حصہ لیا اس نے کروٹونا کی اُمرائی جماعت کے ساتھ مل کر بہت کچھ قوت حاصل کرلی۔ یہ جماعت فری مینوں کی قسم کی جماعت تھی۔ کچھ عرصے کے بعد جمہوری گروہ فیثاغورس کے خلاف ہو گیا اور اس کو بیس برس تک کروٹونا میں رہنے کے بعد جلاوطن کر دیا۔ وہ میٹاپونٹم چلا گیا اور وہیں اس نے وفات پائی۔ کہتے ہیں کہ بہت سے اطالوی شہروں کے امرا اس جماعت میں شریک ہو گئے تھے۔ لیکن مخالفوں کا جہاں کہیں بس چلتا تھا وہ ان کی شدید مخالفت کرتے اور ان کو اذیت پہنچاتے تھے۔ فیثاغورس کے کوئی ایک سو سال بعد ایک مرتبہ ایک مکان کے اندر اس جماعت کا جلسہ ہو رہا تھا مخالفوں کو پتا چلا تو انھوں نے اس گھر کو آگ لگا دی۔ دو ایک اراکین کے سوا باقی سب جل کر مر گئے۔ ایک روایت یہ بھی ہے کہ یہ واقعہ فیثاغورس کی زندگی کا ہے۔ اگرچہ اس حکیم کی زندگی اور خود اس کی تصانیف کے متعلق یقینی طور پر کچھ نہ کہہ سکیں لیکن جو فلسفہ اس کی طرف اور اس کے شاگردوں کی طرف منسوب ہوا اس کے تعین میں شک کی زیادہ گنجایش نہیں۔ سقراط افلاطون اور ارسطو کے زمانے میں اور ان سے کئی صدیوں بعد تک یہ افکار مختلف طریقوں سے مؤثر رہے۔ اب ہم فیثاغورسیوں کے فلسفے کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

ایونیائی مابعدالطبیعیات مختلف صورتوں میں طبیعیات ہی کا فلسفہ تھا محسوس اور مرئی فطرت کی توجیہہ خود اس فطرت کے کسی مادّی عنصر سے کی جاتی تھی۔ یہ فلسفہ کائنات ہے، خدا، انسان اور روح کی بابت اس میں جو کچھ کہا گیا ہے وہ کائنات کے مظاہر سے اخذ کردہ ہے اور ثانوی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ انسانی نفس کا خاصہ ہے کہ خارج کی طرف اس کی توجہ پہلے منعطف ہوتی ہے اور باطن کی طرف بعد میں، انسان پہلے باہر کی طرف دیکھتا ہے اور پھر اندر کی طرف، پہلے مرئی حقائق سے روشناس ہوتا ہے اور اس کے بعد غیر مرئی اور مجرد تصورات کی طرف رجوع کرتا ہے۔ اسی طرح جب انسان اپنی بود و باش کی ضرورتوں کو پورا کر چکتا ہے تو علم اور عرفان کی باری آتی ہے۔ تمام علوم اور فنون پہلے روزمرّہ زندگی کی ضرورتوں سے

پیدا ہوتے اور اُنھی ضرورتوں کو پورا کرتے ہیں۔ انسان زمین اور مال کی تقسیم کے لیے، چیزوں کی گنتی کے لیے، دنوں مہینوں اور سالوں کے لیے حساب کرتا ہے، چاند اور سورج اور ستاروں سے زمین اور سمندر پر رہتے ہوئے اور سفر کرتے ہوئے ہدایت حاصل کرتا ہے، لیکن زندگی کی عام ضرورتیں جب پوری ہو جاتی ہیں تب بھی علوم و فنون خود اپنی قوت سے ترقی کرتے رہتے ہیں یہاں تک کہ وہ ایسے مشاغل کی طرف آجاتے ہیں جن کا براہِ راست تلاشِ روزگار یا حفاظتِ حیات سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ چھٹی صدی قبل مسیح سے پہلے ہی چین میں، ہندستان میں، بابل میں اور مصر میں علوم و فنون محض ضروریاتِ زندگی سے بہت آگے نکل چکے تھے۔ یونانیوں نے بہت کچھ ان مشرقی تہذیبوں سے سیکھا جن کے اثرات سفر کرتے ہوئے اُن کے قریب پہنچ گئے تھے خصوصاً مصرِ قدیم کا سا ترقی یافتہ ملک ان سے کچھ دور نہ تھا۔ اکثر یونانی حکما کے سوانح میں یہ بات ملتی ہے کہ انھوں نے مصر کا سفر کیا اور وہاں کے مذہبی پیشواؤں سے بہت کچھ سیکھا۔ ان پروہتوں نے تمام علوم و فنون کو مذہب ہی کے احاطے میں لے لیا تھا۔ ریاضیات جس کا براہِ راست مذہب سے کوئی تعلق معلوم نہیں ہوتا۔ اس کا علم بھی پروہت کے لیے ضروری خیال کیا جاتا تھا، خواہ وہ اس کو نجوم اور فال ہی میں صرف کرے۔ یونانی مفکرین میں سے فیثا غورسی پہلا گروہ ہیں جنھوں نے کائنات کی توجیہہ کسی ایک عنصر مادّی سے نہیں بلکہ ریاضیاتی اصولِ مجردہ سے کرنے کی کوشش کی۔ یہ کوشش تاریخ فکر میں بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ حقیقی علم خواہ اس کو سائنس کہیں خواہ فلسفہ محسوسات اور مدرکات سے عقلی اور غیر مرئی قوانین اور اصول اخذ کرنے کا نام ہے۔ ریاضی میں یہ بات بڑی وضاحت سے ملتی ہے۔ ریاضی میں جب تجربے کی بنا پر اصولِ متعارفہ قائم اور مُسلّم ہو جاتے ہیں تو اس کے بعد پھر بار بار تجربے اور مشاہدے کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت نہیں رہتی۔ گھر کا دروازہ بند کر کے تھوڑے سے مواد اور چند اصول کی بنا پر زمین اور افلاک سب کا ناپ تول ممکن ہو جاتا ہے۔ ریاضی کے تصورات اگرچہ اولاً تجربے اور مشاہدے سے اخذ ہوتے ہیں لیکن جو کلّی تصورات قائم کیے جاتے ہیں وہ نہایت مجرد اور ہر قسم کے مشاہدے سے زیادہ لطیف اور زیادہ یقینی ہوتے ہیں۔ نقطے کا جو ریاضیاتی تصور ہے ویسا نقطہ عالمِ محسوس میں کہیں نہیں ملتا۔ نہ کوئی خالص خطِ مستقیم مل سکتا ہے نہ کوئی کامل دائرہ۔ یہ

تمام نصب العینی تصورات ہیں جن سے محسوسات کو جانچا جاتا ہے۔ یہ غیر مرئی معیارات ہیں جن کی کسوٹی پر ہر قسم کے ادراک کو پرکھا جاتا ہے۔ خالص عقلی تصورات زندگی کے اور شعبوں میں بھی پیدا ہوتے ہیں لیکن یہ بات آسانی سے سمجھ میں آسکتی ہے کہ ریاضیات کی ترقی سے مجرد تصورات کی طرف ترقی کرنا ایک لازمی امر تھا۔ دوسری قسم کے مجرد تصورات اتنے یقینی نہیں ہو سکتے جتنے کہ ریاضی کے تصوارت ہوتے ہیں۔ یہ مجرد ترین ہونے کے باوجود قابلِ ثبوت بھی ہوتے ہیں۔ ریاضیات میں ایمان بالغیب کی ضرورت نہیں، فوق الفطرت قوتوں کے ارادے بھی دو اور دو کو پانچ نہیں بنا سکتے نہ وہ دائرے کو مربّع بنا سکتے ہیں۔ خارجی فطرت کے اعلیٰ درجے کے لیے جتنی چیزوں کی ضرورت ہے وہ سب ریاضی میں مل سکتی ہیں۔ مشاہدات سے اخذ کردہ تصوراتِ مجردہ ان کی صحت اور اتقان ان کا لزوم، تھوڑی دور تک مشاہدے اور تجربے کے دوش بدوش چلنے کے بعد ہر بار ان کی طرف رجوع کرنے سے بے نیازی، ہر چیز اور ہر مظہر فطرت پر ریاضی کا اطلاق، زمین اور آسمان کے تمام مظاہر پر ان اصول کی حکمرانی، ان تمام خوبیوں کو مدنظر رکھنے کے بعد یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کہ فیثاغورسیوں نے ان مجرد اور غیر مرئی حقائق کو اس قابل سمجھا کہ تمام مظاہر کی توجیہہ ان سے کی جائے۔ آگ، پانی اور ہوا کو اساسی عناصر قرار دے کر نہایت بھدّے اور غیر یقینی تصورات ہی پیدا ہوئے تھے نہ تمام چیزوں کا پانی کی متبدل صورتیں ہونا سمجھ میں آسکتا ہے اور نہ تمام حوادث آگ اور ہوا کے کارنامے ہو سکتے ہیں۔ نہ محض ہستی مطلق کے تصور سے کوئی مسئلہ حل ہوا اور نہ ہیراقلیتوس کے فلسفۂ تغیر سے۔ فیثاغورسیوں نے وہ کام کرنے کی کوشش کی جو حقیقت میں انسان کی تمام علمی کوششوں کا ماحصل ہے یعنی عالمِ محسوسات اور تغیرات میں اصولِ ثابتہ کی تلاش۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ زندگی ہر شعبے میں ناپ اور تول کے اندر آنے کی چیز نہیں۔ لیکن اس میں کیا شک ہے کہ اس کے تمام مادّی اور مکانی مظاہر ناپے اور تولے جا سکتے ہیں۔ اگر زندگی کے دو پہلو قرار دیے جائیں ایک ظاہر اور ایک باطن، تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ ظاہر کی تمام دنیا پر ریاضیات کی حکومت ہے۔ سورج اور چاند ستاروں کا مقصد اور مصرف خواہ کچھ ہی ہو لیکن ریاضی ان کے مقامات ان کی رفتاروں اور مداروں کو قابلِ فہم بنا سکتی ہے۔ انسان جب ریاضیاتی اصول کی بنا پر معیاری اور غیر مرئی تصوراتِ مجردہ کا قائل

ہو جائے اور اُن کے حصول میں کافی مشق بہم پہنچائے تو زندگی کے باطنی شعبوں میں بھی اس کو خالص تصورات اور معیارات قائم کرنے میں آسانی ہو جائے گی۔ یہی وجہ ہے کہ فیثاغورس سے لے کر وائٹ ہیڈ، برگساں اور برٹ رینڈرسل تک بعض اکابر حکمائے فلسفہ اعلیٰ درجے کے ریاضی داں بھی تھے۔ خود افلاطون جس کا حقیقی مقصد خیر وشر کے تصورات کا تعیّن تھا اس امر کا شدت سے قائل تھا کہ فلسفے کی تعلیم کو ریاضیات کی تعلیم کے بعد میں آنا چاہیے۔ کہتے ہیں کہ اس نے اکاڈمی پر ایک اعلان آویزاں کر رکھا تھا کہ جو شخص ریاضی سے ناواقف ہو وہ اس میں داخل نہیں ہو سکتا۔ فیثاغورسیوں کے ہاں بھی وہ نقص ہم کو ضرور ملے گا جو قریباً تمام حکما کے نظریاتِ حیات میں پایا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب کوئی ایک اہم اصول آجاتا جس کا زندگی کے ایک شعبے پر عمدگی سے اطلاق ہو سکتا ہو تو ایک سعیِ ناجائز کی جاتی ہے کہ اس اصول کو زندگی کے تمام شعبوں پر حاوی کر دیا جائے اور زبردستی سے ہر چیز کی توجیہہ اسی ایک اصول سے کی جائے۔ اکثر حکما بھی ان نیم حکیموں کی طرح ہوتے ہیں جن کے ہاتھ کوئی ایک مفید نسخہ لگ جاتا ہے وہ ایک یا دو چار قسم کے امراض میں واقعی مفید ہوتا ہے اس کا افادہ دیکھ کر نادان طبیب اس کو ہر مرض کے لیے تجویز کرنے لگتا ہے، کچھ مریض اس سے تندرست ہو جاتے ہیں، کچھ بال بال بچ جاتے ہیں اور کچھ ملک الموت کے سپرد ہو جاتے ہیں۔ فیثاغورسیوں کو ریاضی کی وہ خوبیاں معلوم ہوئیں جن کا اوپر ذکر ہو چکا ہے تو وہ اس وہم میں مبتلا ہو گئے کہ زندگی کے تمام اخلاقی سیاسی اور روحانی مسائل، ہر قسم کا حُسن و جمال، ہر قسم کا خیر وشر، ہر قسم کا نغمہ اور شور، خدا، دیوتا، جنت، جہنم، تکوینِ کائنات، تخلیقِ اشیا، مقصدِ حیات سب کچھ اسی کے اندر مضمر ہے۔ ذیل میں ہم ان تصورات کا مختصر سا خاکہ آپ کے سامنے پیش کرتے ہیں۔

دنیا میں جہاں تناسب اور توازن پایا جاتا ہے وہ اعداد کی خاص نسبتوں کی وجہ سے ہے۔ ہندسہ، ہیئت، موسیقی سب کا مدار اعداد پر ہے۔ کائنات کی اصل حقیقت عدد ہے اور اشیا اعدادِ محسوسہ کا نام ہے۔ ہر وجود ایک عدد کا نمایندہ ہے اور علم کا مقصد یہ ہے کہ ہر شے کا عدد دریافت کرے۔ کسی شے کے سمجھ میں آجانے کے معنی اس کے عدد کا دریافت کر لینا ہے۔ اعداد کا سلسلہ اگرچہ لامتناہی ہے لیکن تمام اعداد ایک عدد یعنی وحدت سے برآمد ہوئے ہیں۔

اشیا کا جوہر عدد ہے اور اعداد کا جوہر وحدت۔ وحدت دو قسم کی ہے ایک وہ وحدت ہے جو تمام اشیا اور اعداد کی اصل ہے یہی وحدت خدائے واحد اور تمام دیوتاؤں کا دیوتا ہے، یہ وحدتِ مطلقہ ہے اور اس کے مقابلے میں کوئی عدد نہیں۔ دوسرا احدِ عددی ہے جو دو اور تین کے پہلے آتا ہے یہ مخلوق اکائی اور اضافی وحدت ہے۔ تمام اشیا اور اعداد وحدت اور کثرت کے تخالف سے پیدا ہوتے ہیں۔ تمام متضادات گرم و سرد خشک و تر صاف اور دھندلا، نر اور مادہ، خیر و شر میں جفت اور طاق کا فرق ہے، لیکن جفت اور طاق اور ہر قسم کی کثرت اکائیوں سے بنی ہوئی ہے۔ وحدتِ مطلقہ نہ جفت ہے اور نہ طاق لیکن جفت اور طاق، واحد اور کثیر خدا اور کائنات سب کے اندر مضمر ہیں۔ یہ وحدت ہر قسم کے اضداد سے ماورا ہے۔

فیثا غورسیوں کو بھی وہی مشکل پیش آئی جو ایلیاتیوں کو پیش آئی تھی۔ کائنات کی ہر چیز ریاضیاتی اصول اور اعداد کی نمایندہ ہے، لیکن یہ اصول ازلی ابدی اور غیر متغیر ہیں۔ جب اصل حقیقت ازلی اور غیر متغیر ہے تو حوادث اور تغیرات کہاں سے آئے۔ غیر متحرک نے حرکت کی صورت کہاں سے اختیار کی۔ ان کے ہاں بھی حرکت ایک سلبی اور غیر اصلی تصور رہ جاتا ہے علت اور معلول کا سلسلہ تغیر اور حرکت کا سلسلہ نہیں بلکہ شرائط اور نتائج کا سلسلہ ہے۔ معلول علت سے دوامی اصول کے لحاظ سے پیدا ہوتا ہے۔ وقت غیر اصلی ہے کسی دائرے سے جو خواص منتج ہوتے ہیں وہ علت و معلول کی زمانی کڑیاں نہیں ہیں، جس طرح دائرہ اور اس کے صفات دائماً بیک وقت موجود ہیں اور پہلے اور پیچھے کا ان میں کوئی سلسلہ نہیں۔ یہی حال حوادث کا ہے وہ ایک دوسرے سے پیدا ہوتے معلوم ہوتے ہیں لیکن اصل میں کوئی پیدایش نہیں ہے۔ ہر چیز اپنے اصول سے دائماً سرزد ہوتی ہے۔ یہ مشکل ہر اس فلسفے میں پیش آئے گی جو غیر متغیر تصورات کو یا ایک غیر متغیر ہستی کو اصل حقیقت قرار دے گا، اس کے بعد حوادث و تغیرات کا تعلق اس کے ساتھ قائم کرنا دشوار ہو جائے گا اور نتیجہ وہی ہوگا جو اکثر اس قسم کے مذاہب میں پیدا ہوا یعنی عالم تغیرات کو کسی نہ کسی طرح فریب اور مایا قرار دیا جائے۔ فیثا غورسیوں کو اعداد کا فلسفہ تعمیر کرنے میں موسیقی اور ہیئت سے بہت کچھ مدد ملی۔ کسی ساز کے نغمے کا مدار اس کے تاروں کی لمبائی کی خاص نسبتوں پر ہے اور ہر ساز ریاضیاتی اصول پر بنایا جاتا ہے اور ہر قسم کے نغمے کو ریاضیاتی نسبتوں میں تحویل کر سکتے ہیں۔

سیاروں کی گردش اور اُن کے نظامات بھی خاص فاصلوں اور نسبتوں پر مبنی ہیں۔ علمِ ہیئت اصل میں ریاضی ہی کے علم کی ایک شاخ ہے۔ انسان کی فلک پیمائی محض ریاضی کی بدولت ہے۔ ایسے علم کو اگر کوئی شخص علمِ الٰہی سمجھے تو اس کا کیا قصور ہے۔ ان مفکرین کو خیال ہوا کہ ساز کے تار اگر خاص نسبتوں اور فاصلوں سے نغمہ زا ہو جاتے ہیں تو جو حال ساز کے تاروں کا ہے وہی حال آسمان کے تاروں کا ہوگا، سیاروں کی گردش سے بھی ضرور نغمہ پیدا ہوگا۔ یہ خیال بڑا شاعرانہ اور دل کش معلوم ہوتا ہے مشرق اور مغرب کے شعرا آج تک اس خیال سے لطف اُٹھاتے ہیں۔ آسمان پر صرف ''زہرہ'' ہی مطربہ اور رقاصہ نہیں ہے بلکہ تمام ستارے رامش گر اور زمزمہ پرداز ہیں۔ غالبؔ نے یاس کی کیفیت میں اس نغمے کو نالہ بنادیا ہے:

زندگانی میری سازِ طالعِ ناساز ہے
نالہ گویا گردشِ سیارہ کی آواز ہے

فیثاغورسیوں نے کہا کہ ایلیاتی محسوسات اور متغیرات سے پرے ہستی مطلقہ تلاش کرتے تھے۔ ہیراقلیتوس تغیرات میں ایک ثابت نظامِ عقلی ڈھونڈتا تھا جو کچھ یہ لوگ ڈھونڈتے تھے وہ فقط ریاضی میں ملتا ہے۔ عناصر کا اختلاف محض اُن کی ہندسی اشکال کا اختلاف ہے۔ مادّہ خود کوئی حقیقت نہیں رکھتا۔ فضائے لامحدود مکانِ لامحدود یا خلائے لامتناہی جہاں کہیں کوئی ہندسی صورت اختیار کرلیتا ہے وہاں کوئی شے اس کے مطابق وجود میں آجاتی ہے۔ یہ نہیں ہے کہ اشیا مکان کے اندر پائی جاتی ہیں بلکہ وہ مکان کی ہندسی شکلیں ہیں، اگر ہندسہ ان میں سے مفقود ہو جائے تو اشیا بھی معدوم ہو جائیں۔ طبیعیاتی حقائق محض ریاضیاتی حقائق ہیں۔ اگر طبیعیات میں سے ریاضی کو نکال دیا جائے تو اس میں کچھ باقی نہیں رہ جاتا۔ ہمارے جدید طبیعی فلاسفہ نے بڑے زور و شور سے پھر فیثاغورسیوں کی طرف عود کیا ہے اور فطرت کے تمام مظاہر کو رفتہ رفتہ محض ریاضیات میں تحویل کرنے کی کوشش جاری ہے۔ حال کے بڑے انکشافات اسی کوشش کا ثمرہ ہیں۔ ایک بات ہم کو بار بار اکثر یونانی حکما میں ملے گی اور وہ یہ ہے کہ وہ محدود اور معیّن کو کامل سمجھتے ہیں اور لامحدود کو ناقص۔ تعیّن کمال و خیر ایک طرف ہے عدمِ تعیّن نقص اور شر دوسری طرف، جو تصور غیر متعیّن ہے وہ غیر موجود ہے لیکن فیثاغورسیوں کے ہاں وحدتِ مطلقہ میں یہ اضداد ہم آہنگ ہو جاتے ہیں۔ انھوں نے

اعداد کو ایک رموزی علم بنادیا، ہر عدد کی خاصیت مقرر کردی جس سے بڑے توہمات پیدا ہوئے جو آج بھی مہذب اور تعلیم یافتہ انسانوں کا پیچھا نہیں چھوڑتے۔ بہت سے لوگ تین اور تیرہ کو منحوس خیال کرتے ہیں۔ سات کا عدد اکثر قوموں میں مبارک شمار ہوتا ہے۔ لندن جیسے مہذب شہر میں کسی مکان پر تیرہ کا عدد نہیں ہوتا، جب کسی گلی یا بازار میں نمبر تیرہ کا مکان آتا ہے تو اس پر (12+) جمع بارہ لکھ دیتے ہیں اور اس سے اگلے مکان پر چودہ، بیچ میں سے تیرہ غائب علما کی محفل میں بھی تیرہ آدمی دعوت کی میز پر نہیں بٹھائے جاتے۔ رمل اور جفر کا بہت سا علم اعداد کی خاصیتوں پر مبنی ہے۔ ہندوؤں اور مسلمانوں میں بھی مختلف اعداد مبارک اور منحوس خیال کیے جاتے ہیں۔ پچاس اور سو مبارک شمار نہیں ہوتے۔ کسی مبارک موقع پر کسی کو نقد رقم دیتے ہوئے اکیاون روپے یا ایک سو ایک روپے دیے جاتے ہیں۔ ہمارے سامنے ایک واقعہ ہے کہ ایک نے ایک جایداد ایک ہندو امیر کے ہاتھ فروخت کی قیمت ایک لاکھ روپیہ قرار پائی جب لینے دینے کا وقت آیا تو ہندو امیر نے مسلمان فروخت کرنے والے سے کہا کہ پورا لاکھ منحوس عدد ہے تم ننانوے ہزار قبول کرلو۔ بیچنے والے نے کہا کہ اگر یہی بات ہے تو ایک لاکھ ایک ہزار کیوں نہیں دے دیتے۔ توہم اور حبِ زر کی اس کشمکش میں آخر توہم غالب آگیا اور خریدار کو خواہ مخواہ ایک ہزار روپیہ زائد دینا پڑا۔

اعداد کے متعلق اس قسم کے توہمات ریاضیات سے اسی طرح پیدا ہوئے جس طرح تمام پاکیزہ دینوں میں سے توہمات پیدا ہو جاتے ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ریاضیات نے فکرِ انسانی کی بڑی خدمت کی ہے۔ سب سے پہلے اسی کے اصول سے یہ حقیقت انسان پر منکشف ہوئی کہ کائنات کے تغیرات میں ایک اٹل قانون بھی کام کرتا ہے اور وہ اٹل قانون انسان کے لیے قابلِ فہم ہے۔ عالمِ ارضی کے حوادث کو انسان دیر تک نظم و نسق سے معرا سمجھتا رہا۔ پہلے اس کی نظر افلاک کے نظامات پر پڑی، چاند اور سورج اور ستاروں کی باقاعدگی، ان کا اپنے مداروں سے منحرف نہ ہونا اور ریاضیاتی اصول کی بنا پر پیش بینی اور پیش گوئی جو ہر قسم کی سائنس کی صداقت کا امتحان ہے، یہ سب معلومات حاصل ہو جانے کے بعد انسان نے زندگی کے دوسرے شعبوں اور خیر و شر کی طرف توجہ کی اور دیکھنا چاہا کہ آیا ان شعبوں میں بھی معینہ اور اٹل نظامات پائے جاتے ہیں یا نہیں۔ کائنات کی تنظیم کو انسان نے اپنی زندگی کی

تنظیم سے پہلے مطالعہ کیا۔ خارج کے متعلق اپنے یقینیات کو استوار کر کے اپنی طرف توجہ کی۔

عناصرِ کائنات کی جو توجیہہ کی کوششیں اوپر بیان ہو چکی ہیں ان کے سلسلے میں ابھی دو ایک مفکرین قابلِ ذکر معلوم ہوتے ہیں۔ امپیڈوکلیز (Empedocles) سسلی کا رہنے والا اس خیال کا پیش کرنے والا ہے کہ کائنات میں چار عناصر اصلی ہیں ان میں سے کوئی ایک دوسرے میں تبدیل نہیں ہو سکتا۔ ان چاروں سے مختلف نسبتوں سے لاتعداد چیزیں پیدا ہوتی ہیں۔ عناصر کے علاوہ دنیا میں دو قوتیں ہیں، ایک محبت اور دوسری نفرت، ایک سے اتفاق اور اجتماع پیدا ہوتا ہے، دوسری سے اختلاف اور انتشار، کائنات میں ان دونوں کی حکومت ہے۔ ان دو قوتوں کو اس نے دو دیوتا بنا دیا ہے۔ محبت تمام اجسام کو یک جا کرنے کا میلان رکھتی ہے۔ یہ ایک مرکز پسند قوت ہے دوسری نفرت ایک مرکز گریز قوت ہے جس کی وجہ سے اجسامِ ارضی اور اجرامِ فلکی الگ الگ ہو جاتے ہیں۔ اگر مرکز گریزی نہ ہو، موجودات کا بھی وجود نہ ہو، محبت ہی محبت ہو تو کوئی شے کسی دوسری شے سے الگ نہ ہو یعنی کسی چیز کا وجود نہ ہو۔ اسی طرح اگر نفرت ہی نفرت ہو تو کوئی شے قائم نہ رہ سکے اور کوئی نظام موجود نہ ہو سکے ان دونوں کی باہمی جنگ زرگری سے موجودات قائم ہیں۔ اختلاف اجسام کو الگ الگ کر دیتا ہے لیکن کوئی جسم یا عضوی وجود قائم نہ رہ سکے۔ اگر محبت کا اس میں دخل نہ ہو۔ اجرام فلکی ایک دوسرے سے دُور بھی بھاگنے کی کوشش کرتے ہیں اور باوجود اس کے ان میں باہمی کَشش بھی ہے اسی کی بدولت وہ قائم رہتے اور اپنے مداروں میں حساب سے گردش کرتے ہیں۔ یہ دونوں قوتیں اب برسرپیکار ہیں لیکن آخر میں محبت غالب آجائے گی اور سب اجسام مل کر ایک ہو جائیں گے۔

امپیڈوکلیز نے ایک قسم کا نظریۂ ارتقا بھی پیش کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عضوی وجودوں کے اعضا پہلے بے ڈھنگے اور ادنیٰ شکل میں الگ الگ ظہور میں آتے ہیں۔ دورانِ ارتقا میں یہ کبھی ناپید ہو جاتے ہیں، کبھی پھر ظاہر ہوتے ہیں۔ ان کا پیدا ہونا اتفاقی ہوتا ہے لیکن ان میں سے جو قیامِ حیات کے لیے مفید ثابت ہوتے ہیں وہ ایک دوسرے سے متحد ہو کر قائم رہ جاتے ہیں۔ ارتقا اور پیکارِ حیات کا یہ فلسفی بھی شوپن ہار کی طرح قنوطی فلسفی معلوم ہوتا ہے اور انفرادی زندگی کو بہت قابلِ خواہش چیز نہیں سمجھتا۔ ڈارون اور شوپن ہار دونوں کے افکار

کے تخم اس کے فلسفے میں پائے جاتے ہیں۔ روح انسانی کو بھی مرکز گریز قوت نے الگ کر دیا ہے۔ لیکن محبت کے غلبے سے یہ بھی ابتدائی کُلیّت میں مدغم ہو جائے گی۔ روح کی انفرادیت کی خواہش سے زندگی ظہور میں آتی ہے۔ روح نباتات اور حیوانات کے مدارج سے گزر کر انسانی مرتبے تک پہنچتی ہے۔ عفت اور پرہیز گاری میں ترقی کر کے وہ دوبارہ خدا میں عود کر جائے گی۔ نسل کو بڑھانا ایک گناہ کا کام ہے کیوں کہ یہ خدا سے جدائی کو برقرار رکھنے کی بیہودہ کوشش ہے۔ تمام عناصر انسان کے اندر پائے جاتے ہیں، اس کی روح آتشی عنصر کی نمائندہ ہے۔ اس کی تمام زندگی محبت اور نفرت کی ستیزہ کاری ہے۔ انسان کا کمال اس وجہ سے ہے کہ کائنات کے تمام عناصر اس میں جمع ہو گئے ہیں۔ انسان سب کچھ ہے اسی وجہ سے سب کچھ جان سکتا ہے کیوں کہ جب تک عالم اور معلوم میں مناسبت نہ ہو علم پیدا نہیں ہو سکتا۔

ادراک کے یہ دو نظریات آج تک برسر پیکار ہیں ایک کی رو سے عالم اور معلوم کی فطرت جُدا جُدا ہے اور دوسرے کی رو سے دونوں کی فطرت ایک ہے۔ علمیّات کی اکثر جنگیں اسی مسئلے کے گرد ہوئی ہیں۔ امپیڈو کلیز کی تعلیم میں ایک طرف زرتشت کے مذہب سے مشابہت پائی جاتی ہے اور دوسری طرف بُدھ مت سے۔ اس کی محبت اور نفرت پارسیوں کے اہرمن اور یزداں ہیں جن کی باہمی جنگ زندگی کے ہر شعبے میں ملتی ہے۔ انفرادی زندگی کا علاحدگی کی خواہش سے پیدا ہونا اور برقرار رہنا بدھ مت کا ایک مسئلہ ہے۔ بدھ مت کی طرح امپیڈو کلیز بھی اس علاحدگی کو ختم کرنے کی تعلیم دیتا ہے۔ وہ عناصر کو خود مختار دیوتا بنا دیتا ہے لیکن وہ موحّد بھی ہے اور کہتا ہے کہ وحدتِ الٰہی اضداد سے ماورا ہے، اختلافِ عناصر اور باہمی گریز در پردہ محبت کے اصل اصول ہی کے کارندے ہیں۔ ایک غیر مادّی اور غیر مرئی خدا تمام کائنات میں جاری و ساری ہے۔

انکساگوراس

یہ مفکر ایونیا میں پیدا ہوا۔ معلوم ہوتا ہے کہ ۴۶۰ ق م کے قریب وہ ایتھینیا میں آیا اور یونان کے اس علمی مرکز میں اس کا دور دورہ قریباً تیس سال تک رہا۔ یہ ایتھینیا کا دورِ زرّیں تھا۔ پری کلیز نے ایتھینیا کو علم و فن اور تہذیب و تمدن میں درجہ کمال تک پہنچا دیا تھا، ایتھینیا کا شہر اس

زمانے میں ہر قسم کی ترقی میں گل سر سبد تھا۔ انکساگوراس، پیری کلیز اور یوری پی ڈیز اور پروٹاگوراس اس کا دوست تھا لیکن مروجہ سرکاری مذہب کے مخالف ہونے کی وجہ سے وہ آخری عمر میں کہیں دُور جا کر خلوت گزیں ہو گیا۔ اس نے ۴۲۹ق م میں لیمپاسکس میں وفات پائی۔

انکساگوراس ذرّاتی طبیعیات کا بانی ہے۔ جس نے دوبارہ انیسویں صدی میں بڑا زور پکڑا اور ہماری موجودہ سائنس کے پیدا کرنے میں جس کا بڑا حصہ ہے۔ اس کی میکانکی طبیعیات میں ثنویت پائی جاتی ہے۔ وہ ایک طرف بے جان اور جامد مادّی ذرّات کا قائل ہے اور دوسری طرف ایک عقلی قوت کا جس کی وجہ سے تمام حرکت اور تمام تنظیم وجود میں آتی ہے۔ عناصر کی تعداد بے انتہا ہے لیکن اُن کی تعداد گھٹتی ہے اور نہ بڑھتی ہے اور نہ وہ ایک دوسرے میں تبدیل ہو سکتے ہیں۔ کسی جوہر کی صفت میں بھی کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی نہ کوئی چیز عدم سے وجود میں آتی ہے اور نہ وجود سے عدم میں جاتی ہے، ہمارے موت وحیات کے تصورات بے بنیاد ہیں۔ جواہرِ اصلیہ کے مختلف اجتماعات سے چیزیں بنتی ہیں اور اُن کے الگ ہو جانے سے وہ بگڑ جاتی ہیں۔ تغیر فقط اختلافِ ترکیب ہے اور اختلافِ مقام کا نام ہے۔ تبدیلیِ محل سے تبدیلیِ حال لازم آتی ہے لیکن اس تبدیلی سے کسی جوہر کی کوئی اصلی حقیقت نہیں بدلتی۔ سب عناصر جامد اور بے جان ہیں، حرکت اور تنظیم روحِ عالم کی وجہ سے ہے جو تمام عناصر پر حکمران ہے۔

انکساگوراس کے یہ تصورات اپنے پیش رووں کے تصورات سے کس قدر الگ ہیں اس پر ذرا غور کر لینا چاہیے۔ ایلیاتیوں نے ایک مادّۂ بسیط کو جوہر کلّی قرار دیا تھا جس سے وہ باقی تمام عناصر اور ان کی ترکیبوں کو اخذ کرتے تھے۔ یہ مادّہ بے جان مادّہ نہیں تھا۔ زندہ اور غیر زندہ روح اور مادّے کی تفریق ہی ابھی ان کے ذہن میں قائم نہیں ہوئی تھی۔ اس کے بعد ایک ہستیِ مطلق اور غیر متغیر کا تصور قائم ہوا تو اس سے تمام حوادث اور تغیرات بے معنی ہو گئے۔ ہیراقلیتوس نے تغیر اور حرکت کو اصلی قرار دیا لیکن وہ روح یا ایک کلّی قوتِ ناظمہ کا تصور اچھی طرح متعین نہ کر سکا۔ امپیڈوکلیز نے چار الگ الگ اور آزاد عناصر بنا دیے اور دو متخاصم قوتیں ایک دوسری سے برسرِ پیکار مظاہر کی توجیہہ کے لیے آراستہ کر دیں۔

انکساگوراس کے سامنے بھی ثبات اور تغیر ہی کا مسئلہ ہے۔ اس کا اس نے یہ دلچسپ حل نکالا کہ جواہر اپنی فطرت میں غیر متغیر ہیں، تمام تبدیلیاں صرف اُن کے جوڑ توڑ ملنے اور الگ ہونے سے پیدا ہوتی ہیں۔ یہ نظریہ اسی قسم کا ہے جس قسم کا فلسفہ انیسویں صدی کی طبیعیات میں پیدا ہوا۔ لیکن انکساگوراس کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ جواہر قدیم کا بھی قائل ہے اور خدائے قدیم کا بھی۔ صناع کو صنعت کے لیے مواد چاہیے، صناع بھی ازلی ہے اور مواد بھی ازلی۔ روح مادّے پر حکمران ہے اور تمام حرکت و حیات اسی کی بدولت ہے۔ اس کے خدا کے تصور کی نسبت یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ علیم اور ناظم ہے لیکن خالق نہیں کیوں کہ کوئی قوت کسی جوہر کو عدم سے وجود میں نہیں لا سکتی نہ وجود سے عدم میں لے جا سکتی ہے۔ عناصر اپنی ذات میں غیر مخلوق ہیں۔ مگر ایک خدائے واحد کے زیرِ فرمان ہیں۔ امپیڈوکلیز نے کہا تھا کہ ابتدا میں سب عناصر ایک دوسرے سے ہم آغوش اور بے امتیاز تھے اور اس حالت کو اصلی اور عمدہ سمجھ کر افسوس کیا تھا کہ الگ ہونے کے خراب ذوق نے اجسام اور اجرام کو پیدا کر دیا۔ بہت اچھا ہو کہ محبت کی قوت پھر مسلسل کوششوں سے ان امتیازات کو مٹا دے اور من و تو کا جھگڑا ہی مٹ جائے۔ اس کے برعکس انکساگوراس یہ کہتا ہے کہ وہ ابتدائی حالتِ ہیولانی تھی۔ خدا کی قوتِ ناظمہ نے بہ اقتضائے خیر اس ہیولے میں سے اجسام کو الگ الگ کیا تاکہ وہ ایک خاص تنظیم میں آ جائیں۔ اس میں مفید نکتہ یہ ہے کہ وحدتِ بے رنگ و امتیاز بالکل بے کار اور ادنیٰ درجے کی وحدت ہے۔ حقیقی اور زندہ وحدت وہ ہے جو کسی کثرت کی وحدت ہو اور کثرت کے اجزا کو قائم رکھتے ہوئے ان کو ایک لڑی میں پرو سکے۔ متغیر اور متحرک کائنات کا پیدا ہونا تنزل نہیں بلکہ ترقی کی علامت ہے۔ ہیولا کے مرکز کو خدا نے متحرک کیا اور وہ حرکت وہاں سے اس طرح پھیلی جس طرح ساکن جھیل میں ایک پتھر پھینکنے سے ہم مرکز دائرے پیدا ہوتے ہیں اور ان دائروں کا قطر بڑھتا جاتا ہے۔ اسی حرکتِ دَوری سے اجرامِ فلکی وجود میں آ کر اپنے مداروں میں گردش کرتے ہیں۔ اس حرکتِ دَوری میں کثیف عناصر مرکز کے قریب تر رہتے ہیں اور لطیف عناصر اپنی لطافت کی نسبت سے دُور تر اور بلند تر ہوتے جاتے ہیں۔ ہماری زمین گول ہے اور حرکتِ دَوری نے کثیف عناصر کو اس کے مرکز میں جمع کر دیا ہے۔ پانی زیادہ لطیف ہے اس لیے زمین کے اوپر رہتا ہے۔ ہوا اور زیادہ لطیف ہے اس لیے

کرہ ٔ ہوائی زمین اور سمندروں سے بلند تر ہے۔ افلاک میں لطیف ترین آتشیں ایتھر پایا جاتا ہے۔ حرکت کی وجہ سے عناصر ایک دوسرے سے الگ ہوتے رہے اور آیندہ اور زیادہ الگ ہوتے جائیں گے۔ ستارے بھی زمین سے کٹ کر الگ ہوئے ہیں۔ حرکتِ دُوری سے اجسام کٹ کٹ کر دُور ہوتے جاتے ہیں اور دُور ہو کر حرکتِ دُوری جاری رکھتے ہیں۔ ستارے روشن اس لیے ہیں کہ افلاک کے مادہ ٔ آتشیں سے ٹکرا کر ان میں آگ پیدا ہو گئی ہے۔ سورج ایک بہت بڑا آتشیں کُرہ ہے اور چاند میں پہاڑ اور وادیاں ہیں، چاند اپنی روشنی سورج سے اخذ کرتا ہے۔

ان تصورات کو پڑھ کر آپ کو حیرت ہو گی کہ اگر کسی قدر آرایشِ تخیل کو الگ کر دیا جائے تو اساسی لحاظ سے یہ وہی تصورات ہیں جو زمانہ ٔ حال میں کانٹ اور لاپلاس نے پیش کیے اس نظریے کو جدید سائنس میں نظریۂ ہیولانی (Nebular Hypothesis) کہتے ہیں۔

انکساگوراس کہتا ہے کہ روح ہر چیز میں پائی جاتی ہے، نباتات، حیوانات اور انسان سب روح کے کرشمے ہیں۔ انسان میں زیادہ عقل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کو ایسے آلات اور اعضا مل گئے ہیں جن سے روح زیادہ اچھی طرح کار فرما ہو سکتی ہے۔ ادنیٰ اور اعلیٰ وجود میں صرف تنظیم کا فرق ہے جس جسم میں تنظیم زیادہ ہو گی وہ روح کو زیادہ قبول کرے گا۔

روحِ کلّی مختلف ارواح کے مجموعے کا نام نہیں ہے اس کا وجود مستقل ہے وہ آلات کی محتاج نہیں ہے۔ ہیگل کے خدا کی طرح وہ ارتقا کی منتظر نہیں ہے کہ ایک خاص درجہ ٔ ترقی پر پہنچ کر یعنی اعلیٰ درجے کا انسان بن کر اس کو شعورِ ذات حاصل ہو۔ قالب کی تنظیم روح سے وجود میں آتی ہے نہ یہ کہ روح تنظیمِ قالب سے پیدا ہوتی ہے:

قالب از ما ہست شدنی ما ازو

(رومیؒ)

اس کے نزدیک محض اتفاق یا حوادثِ بے اصول کا کوئی وجود نہیں، خدا عقلِ مطلق ہے کوئی شے عبث پیدا نہیں ہوتی، جو کچھ ہوتا ہے وہ کسی مقصد سے واقع ہوتا ہے۔ خدا مخلوقات میں کار فرما ہے۔ لیکن ان سے ماورا ہے۔ انکساگوراس خدا کے مقاصد کا اور روحِ کلّی کا ہر شے میں جاری وساری ہونا اس طرح بیان کرتا ہے کہ وحدت الوجود کا قائل معلوم ہوتا ہے۔ لیکن

ابھی وہ وقت نہیں آیا تھا کہ حلول واتحاد یا ذاتِ الٰہی کی خارجیت یا باطنیت کی بحثیں پیدا ہوں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بعض اعلیٰ درجے کے مذاہب جن میں توحید کی تعلیم پائی جاتی ہے اور انکسا گوراس کے فلسفۂ توحید میں بہت ہی کم فرق باقی رہ جاتا ہے۔ اسی لیے انکسا گوراس کو یونانیوں میں تعلیمِ توحید کا اوّل مُعلّم کہنا چاہیے اس کے بعد سقراط افلاطون اور ارسطو میں توحید کا تصور بہت ترقی کر گیا۔ ارسطو نے بعد میں انکسا گوراس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس کا خدا عالم سے ایک خارجی قوت ہے۔ طبیعی علّتوں اور اُن کے باطنی ارتقا کو ترک کر کے آسانی کی خاطر ایسا کرنا ارسطو کے نزدیک کسی مسئلے کا صحیح حل نہیں۔ ارسطو کے نزدیک انکسا گوراس کی تعلیم توحید کی تعلیم نہیں بلکہ ثنویت کی تعلیم ہے کیوں کہ اس میں خدا اور عالم ایک دوسرے سے متناقض اور جُدا جُدا ہیں۔

یہاں تک پہنچ کر یہ دیکھنا چاہیے کہ اگر یہ تمام مذاہب عقل اور علم سے کام لے کر پیدا ہو رہے ہیں تو خود عقل یا علم کی نسبت ان کے تصورات کیا ہیں۔ ابھی تک یہ فلسفے زیادہ تر کائنات کی توجیہات میں مبتلا تھے خود علم کا علم جسے اب (Epistemology) کہتے ہیں کسی مخصوص حیثیت سے ابھی پیدا نہیں ہوا۔ کانٹ نے زمانۂ حال میں تمام مذاہبِ فلسفہ کو دو قسموں میں تقسیم کیا۔ ایک ادّعائی اور دوسرے انتقادی۔ تمام فلسفے جو عقل یا علم کی ماہیت، اس کی استعداد اور اس کے حدود کو متعین کیے بغیر انتہائی مسائل کے متعلق نظریات پیش کرنے لگتے ہیں ان کو کانٹ ادّعای کہتا ہے، یہ سب ایسی تعمیریں ہیں جن کے نیچے کوئی بنیاد نہیں ہے۔ اس کے نزدیک فلسفے کا یہ کام ہونا چاہیے کہ سب سے پہلے عقل کی ماہیت کو سمجھے۔ یہ کام بہت حد تک بعد میں سقراط اور افلاطون کے ہاتھوں سے سر انجام پائے گا۔ انکسا گوراس تک پہنچ کر ہم ذرا نظر واپسیں ڈال کر دیکھیں تو ماہیتِ عقل و علم کی بابت دو چار اصول ایسے مل سکتے ہیں جو پہلے فلسفوں میں واضح تو نہیں لیکن مضمرات میں پائے جاتے ہیں۔ سب سے پہلا تو یہ امر ہے کہ عقل کی بنا پر کائنات کی توجیہہ کرنے کی جرأت یہ ثابت کرتی ہے کہ ایک مفکر عقل کی لامحدود استعداد کا قائل ہے اور ہستی کو معقول اور قابلِ فہم سمجھتا ہے۔ جن ایلیاتیوں نے تمام حوادث و تغیرات کو غیر اصلی قرار دیا انھوں نے بھی عقل کو اصل حقیقت سمجھ کر ایسی مہمل مگر دل کش کوشش کی۔ عقل کی حقیقت ان کے نزدیک ایسی ثابت اور

مُسلّم تھی کہ اگر حیات وکائنات کے محسوس ومدرک حوادث منطقی عقل کی رو سے سمجھ میں نہ آئیں اور متناقض نتائج تک لے جائیں تو حواس اور حیات سب کو عقل کے مقابلے میں محض دھوکا قرار دیا جائے۔ یہ ایک بدیہی امر ہے کہ ہر جگہ حرکت موجود ہے، چیزیں ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتی ہیں اور انسان ایک جگہ سے دوسری جگہ جاتا ہے۔ خود حرکت کے منکر فلسفی کا بولنا بھی ایک حرکت ہے خواہ وہ ایک نامعقول حرکت ہی کیوں نہ ہو لیکن چوں کہ ازروئے منطق حرکت سمجھ میں نہیں آتی لہٰذا منطق صحیح اور محسوسات اور زندگی کے تغیرات اور یقینات سب غلط۔ عقل پر اس قدر پختہ ایمان کی داد دینی چاہیے کہ جو کچھ اس کے خلاف معلوم ہو وہ نہ صرف غیر معقول بلکہ غیر موجود ہے۔ یہ بالکل ایسی ہی بات ہے جیسے کسی مسخرے نے ایک بے وقوف کے پاس آکر رونی صورت بنا کر کہا کہ بڑا افسوس ہے کہ تمھاری بیوی بیوہ ہو گئی ہے۔ وہ بے وقوف یہ سُن کر زار وقطار رونے لگا اس کے بعد مسخرہ تو چل دیا اور ہمسائے جمع ہونے شروع ہوئے اور اس بے وقوف سے پوچھا کہ کیا حادثہ پیش آیا ہے اس نے کہا کہ میری پیاری بیوی بیوہ ہو گئی ہے ہمسائے ہنسنے لگے تو اس کو غصہ آیا کسی نے کہا کہ بھائی جب تک تم زندہ ہو، تمھاری بیوی کیسے بیوہ ہو سکتی ہے، ذرا غور تو کرو۔ بے وقوف نے جواب دیا کہ کہتے تم بھی صحیح ہو مگر کیا کروں جس نے خبر دی تھی وہ بہت معتبر آدمی تھا۔

یہی حال ایلیاتیوں کا تھا۔ مشاہدہ اور تجربہ خواہ کچھ ہی کہے لیکن استدلالی عقل اس سے زیادہ معتبر ہے۔ اتنا اصول ان کے ہاں بہت مسلّم اور واضح ہو گیا تھا کہ علمِ حقیقی وہی ہے جو تناقض سے بری ہو۔ اس کے علاوہ ایک اور بات ہے جو ہیراقلیتوس اور انکساگوراس دونوں کے فلسفے میں پائی جاتی ہے، اگرچہ بعض اہم مسائل میں ان دونوں میں بُعد المشرقین ہے۔ دونوں میں یہ بات ملتی ہے کہ جو عقل ہے وہ عقلِ کُل ہے، روحِ کلّی یا عقلِ کلّی ایک چیز ہیں۔ عقل کی ماہیت ہی یہ ہے کہ اس میں کلیت پائی جائے۔ جس تصور میں جتنی کلیّت ہے اُتنا ہی وہ حقیقت کے قریب ہے، انسان کے لیے یہ تصور علم وعمل میں بہت کار آمد ثابت ہوا۔

دیمقراطیس

ہم اوپر دیکھ چکے ہیں کہ یونانیوں میں جب ماہیتِ کائنات پر غور وفکر شروع ہوا تو اُن کا

زیادہ تر شغل یہی رہا کہ مادّے کی ماہیت کو متعیّن کیا جائے، کسی نے ایک عنصر کو اصلی قرار دیا اور کسی نے چار عناصر کو، کسی نے لا تعداد ذرّات یا جواہر کو، لیکن ان تمام نظریات کو بہ مشکل مادّیت کہہ سکتے ہیں کیوں کہ جان دار اور بے جان کی تفریق اور روح و مادّے کا امتیاز ابھی پیدا ہی نہیں ہوا تھا۔ البتہ انکساگورا س کے ہاں ایک روح کلّی بھی پائی جاتی ہے اور لا تعداد ذرّات یا جواہر بھی جن کے اجتماع اور انتشار سے چیزیں بنتی اور بگڑتی رہتی ہیں۔ لیکن حقیقت میں اس طبیعیات کا بانی جس کو ذرّاتی طبیعیات کہتے ہیں اور جس نے اٹھارویں اور انیسویں صدی میں ہماری جدید سائنس پیدا کی، دیمقراطیس ہی کو سمجھنا چاہیے۔ جس طرح تمام تصوریت کا امام افلاطون ہے اسی طرح تمام مادّیت کا بانی دیمقراطیس ہے اور آج بھی مادّیتی اور تصوریتی نظریات اسی طرح برسرِ پیکار ہیں جس طرح یونان کی تاریخ فکر کے اس دور میں تھے۔ دیمقراطیس کے اُن نظریات کا مقابلہ جدید طبیعیات سے کیجیے تو معلوم ہو جائے گا کہ کس طرح زمانۂ قدیم کا یہ مفکر عصرِ جدید کی مادّیت کے تمام اساسیات کو بیان کر گیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ذرّات (Atoms or Molecules) لا تعداد ہیں اور ہر ذرّہ لا یتجزیٰ ہے یعنی تقسیم نہیں ہو سکتا لیکن یہ ذرّے ریاضیاتی نقطے نہیں ہیں۔ کیوں کہ ریاضیاتی نقطوں میں امتداد یعنی لمبائی، چوڑائی، موٹائی کچھ نہیں لہٰذا ان نقطوں کا کوئی اصلی وجود نہیں ہو سکتا۔ ذرّات کی ماہیت ایک ہی ہے یعنی سب ہم جنس ہیں اور ان میں جو فرق ہے وہ حجم اور صورت کا فرق ہے، دائمی حرکت ان کی فطرت میں پائی جاتی ہے۔ یہ نہیں ہے کہ ذرّے خود جامد ہوں اور خارج سے حرکت کے محتاج ہوں۔ ذرّے کسی غایت یا نصب العین کے ماتحت حرکت نہیں کرتے۔ یہ حرکت اپنا قانون رکھتی ہے اور حساب میں آسکتی ہے لیکن ہماری زندگی کے مقاصد سے اس کا کوئی تعلق نہیں، ذرّوں کی حرکتیں اغراض و مقاصد سے معرا ہیں۔ کائنات میں نہ مقصد کوشی ہے اور نہ بے اصول اتفاق محض۔ ہر حادثے کے لازمی اسباب ہوتے ہیں اور کوئی بات یوں ہی واقع نہیں ہوتی، یہ کہنا کہ فلاں بات اتفاق سے سرزد ہوئی انسان کی جہالت کا اظہار ہے۔ ایلیاتیوں نے حرکت کا انکار کرنے کے لیے خلا کو محال ثابت کیا تھا۔ دیمقراطیس چوں کہ حرکت کو حقیقی سمجھتا ہے اس لیے خلا کا بھی قائل ہے۔ اگر خلا نہ ہو تو ذرّے ایک دوسرے سے الگ بھی نہ ہوں، دوسرے الفاظ میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ موجود ہی نہ ہوں۔ دیمقراطیس

خلا کا بھی اسی زور شور سے قائل ہے جس زور شور سے وہ ذرّاتی مادّیت کا قائل ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ خالص احدیت سے کبھی حوادث کی توجیہہ نہیں ہو سکتی اس لیے ایک واحد اصل کے ماننے والے کو بھی کسی نہ کسی رنگ میں کسی دوسری اصل کا بھی قائل ہونا پڑتا ہے۔

حرکتِ دائمی ذرّوں میں ایک گھماؤ پیدا کرتی ہے اور ذرّے اس حرکت کے اندر اپنی خارجی مناسبتوں سے متصل یا مُنفصل ہو جاتے ہیں ان میں کوئی ذاتی کشش یا تنافر ایک دوسرے کے متعلق نہیں، کُھردرے، نوک دار اور ناہموار ذرّے ایک دوسرے کو پکڑ لیتے ہیں اور تلخ چیزیں اسی طرح پیدا ہوتی ہیں۔ ہموار سطحوں والے ذرّوں سے خوش گوار احساس پیدا ہوتا ہے روح نہایت لطیف اور سُبک پا ذرّات سے مرکب ہے۔ جب کوئی ذرّہ الگ ہوتا ہے تو اس میں کوئی احساس نہیں ہوتا۔ چند ذرّوں میں مل کر بھی احساس کی قابلیت پیدا نہیں ہوتی، بہت بڑی تعداد میں ذرّے جمع اور منظم ہوں تو احساس پیدا ہوتا ہے۔ تمام جسم کے اندر یہ لطیف روحی ذرّات پائے جاتے ہیں لیکن اعضائے جس میں اُن کی تعداد زیادہ ہوتی ہے، دماغ افکار کا مرکز ہے اور دل تاثرات کا اور جگر خواہشات کا۔ ان سب میں لطیف ذرّوں کی تعداد بہت زیادہ ہوتی ہے۔ احساس اور ادراک کی توجیہہ یہ ہے کہ خارجی اجسام سے ذرّات کا سیلان ہمارے حواس میں داخل ہوتا ہے اور دماغ کے اندر اشیائے مدرکہ کی صورتوں کو مرتسم کرتا ہے لہٰذا فکر کے اندر کوئی بات ایسی نہیں ہوتی جو پہلے حواس کے ذریعے سے دماغ میں نہ داخل ہوتی ہو۔ ہمارے افکار خارجی دنیا سے ہمارے تعلقات کا آئینہ ہیں۔ کچھ لطیف ذرّات جسم سے خارج ہو جائیں تو نیند محسوس ہوتی ہے، زیادہ تعداد میں خارج ہو جائیں تو بے ہوشی طاری ہوتی ہے اور پوری طرح خارج ہو جائیں تو موت واقع ہوتی ہے۔ ذرّات فنا نہیں ہوتے صرف ان کے مقامات بدل جاتے ہیں اور ان کے اجتماع سے جو فرد بنا تھا وہ نہیں رہتا۔ احساس و شعور چوں کہ لطیف ذرّوں کے خاص اجتماع کا نتیجہ تھے اس انتشار کے بعد ان کا وجود بھی قائم نہیں رہ سکتا اور شخصیت غائب ہو جاتی ہے۔

دیوتاؤں کا وجود ہے لیکن ہم میں اور ان میں کچھ فرق ہے۔ وہ بھی ذرّات ہی کے اجتماع سے بنے ہوئے ہیں لیکن ہم سے بہت زیادہ قوی اور پائیدار ہیں۔ انجام ان کا بھی وہی ہوگا جو ہمارا ہوتا ہے، حرکت اور مادّے کے قوانین سے اُن کو بھی نجات نہیں۔ کائنات میں کسی کو

کوئی خاص حقوق حاصل نہیں چوں کہ دیوتا ہم سے داناتر اور قوی تر ہیں اس لیے ہمیں اُن کا احترام کرنا چاہیے، لیکن ان سے ڈرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ ممکن ہے کہ وہ ہم سے کچھ راہ و ربط بھی رکھتے ہوں لیکن ہم اور وہ سب مادّہ اور حرکت کے ازلی آئین کے ماتحت ہیں۔ اس آئین میں کسی کا کچھ لحاظ نہیں ہے، عاقل کو چاہیے کہ اس آئین کو پہچان کر تقدیر کے سامنے سر تسلیم خم کرے، اسی تسلیم ورضا سے مسرت اور سعادت حاصل ہو سکتی ہے۔

اب تک جو فلسفہ پیدا ہوا اس کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ تشکیک اور یاس سوچنے والوں پر طاری ہو گئی۔ منطق اور مشاہدہ اپنی قوتوں پر اعتماد کر کے رازِ کائنات کو افشا کرنے نکلے تھے لیکن رفتہ رفتہ نتائج میں اندھیرا پیدا ہوتا گیا۔ عقل کو اپنے اوپر اعتماد نہ رہا اور مشاہدہ بھی بے اعتبار ہو گیا، عقلِ کلّی کا آفتاب غروب ہو گیا۔ اب یا اندھیرا تھا یا لاتعداد ستاروں کی چشمکیں لیکن روشنی اتنی نہ تھی کہ کوئی چیز وضاحت سے دکھائی دے سکے۔ یہ آفتاب غروب ہو کر پھر سقراط، افلاطون اور ارسطو کے فلسفے میں طلوع ہوا، لیکن جب تک صبح نہ ہوئی تب تک فکر کی وہ نفسا نفسی قائم رہی جس کو سوفسطائیت کہتے ہیں۔

دوسرا باب

کسی قوم کی علمی زندگی کو اس کی سیاسی اور معاشی زندگی سے الگ نہیں کر سکتے۔ سیاسی حالات کا بڑا گہرا اثر علمی اور اخلاقی حالات پر پڑتا ہے یونانیوں کا جغرافیائی مقام اُن کی تجارت اور اُن کی آزاد شہری سیاست نے آزادیِ فکر اور تخلیقِ فنون میں اُن کی معاونت کی۔ جب یہ لوگ ترقی کی کئی منزلیں طے کر چکے تو ان پر وہی آفت نازل ہوئی جو تہذیب و تمدن کے کمال کے وقت اکثر قوموں پر نازل ہوئی ہے۔ ایرانیوں کی سلطنت بڑی وسیع تھی، ان کی روزافزوں بڑھتی ہوئی عسکری قوت نے ان کو یونانیوں سے آ ٹکرایا لیکن یونانیوں نے اپنی شہری رقابتوں کو چھوڑ کر اور متحد ہو کر اُن کا ایسی شجاعت سے مقابلہ کیا کہ ایرانی شکست کھا گئے۔ اس فتح مندی کے بعد یک بیک یونانیوں کے حوصلے بلند ہو گئے اور علوم و فنون میں انھوں نے دن دونی اور رات چوگنی ترقی کی۔ سیاسی کامیابی سے قوموں کے اندر ترقی کی رفتار تیز ہو جاتی ہے جس طرح کہ سیاسی ناکامیوں سے رفتہ رفتہ احساسِ فرومایگی پیدا ہوتا ہے اور زندگی کے ہر شعبے میں جمود نمایاں ہو جاتا ہے۔ اس سے قبل علم و فلسفہ تنہائی کے گوشوں اور علما کے خلوت کدوں میں پرورش پاتا تھا لیکن اس فتح کے بعد حکمت کی دیوی جو اب تک چراغِ خانہ تھی، شمعِ انجمن بن گئی۔ حکما کے افکار منظرِ عام پر آنے لگے، علم چھن کر عوام تک پہنچ گیا، عام محفلوں میں علمی گفتگوئیں ہونے لگیں۔ اب تک کے حاصل شدہ نظریات اخلاقی اور معاشی زندگی کی کسوٹی پر پرکھے جانے لگے۔ سائنس اور فلسفے کے نظریات پہلے زندگی سے بے تعلق چند افراد کے ذوقِ علم سے پیدا ہوتے ہیں اور ابتدا میں یہ پتا نہیں چلتا کہ زندگی پر ان کا کیا اثر پڑے گا۔ لیکن کچھ عرصے کے بعد وہ لوگوں کے نظریۂ حیات کو ڈھالنے لگتے ہیں اور عملی زندگی میں بھی بڑے دُوررس نتائج پیدا کرتے ہیں۔ یہ اکثر ہوا ہے کہ جو مفکر اپنی زندگی

میں نانِ شبینہ کا محتاج تھا اور جس کو خود اس کے شہر کے لوگ بھی ایک خبطی اور عاجز سا انسان سمجھتے تھے وہ بعد میں بڑے بڑے سیاسی اور معاشی انقلابات کا سر چشمہ بن گیا۔ یونان کے اس دور میں ایک یہ بات بھی نظر آتی ہے کہ شاعروں نے حکما کے افکار کو اپنے شعر کے اندر لے کر دل نشین اور عام فہم بنانے کی کوشش کی۔ شاعر اکثر محقق فطرت اور خالقِ افکار نہیں ہوتا۔ لیکن وہ ایک بڑا مفید کام یہ کرتا ہے کہ خشک خیالات کو اپنے خُمِ جذبات میں ڈبو کر دِل سوز اور دِل نشیں بنا دیتا ہے۔ جو افکار محض حکما کے ذریعے سے کبھی عام شعورِ انسانی کا جزو نہ بن سکتے وہ شاعر کی مدد سے قابلِ فہم ہو کر عام انسانوں کا سرمایۂ ذہنی بن جاتے ہیں۔ علمی افکار کے عام ہونے کا دوسرے فنون پر بھی اثر پڑا۔ تعمیر، تصویر کشی اور بُت تراشی سب اُن سے متاثر ہوئے۔ فنِ طب نے بھی ترقی کی اور بقراط جیسا حکیم اور طبیب اس دور میں پیدا ہوا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یونانی قوم اس دور میں سنِ بلوغ کو پہنچ چکی ہے۔ علم کا اس قدر چرچا ہے کہ اہلِ علم کی ہر جگہ قدر و منزلت ہونے لگی ہے اور یہ یقین پختہ ہو گیا ہے کہ زندگی کے ہر شعبے میں فقط علم کی بدولت ترقی ہو سکتی ہے۔ علم ہی سے استعداد پیدا ہوتی اور علم ہی سے ہر طرح کی کامیابی حاصل ہوتی ہے۔ پرانا مذہب پرانے رسوم اور پرانے آئین، آزادیِ فکر اور اس کی بے پناہ تنقید سے نہ بچ سکے۔ محض وجاہتِ خاندانی اور دولت کے سہارے سے اب کسی شخص کے لیے سیاسی رہنما بننا مشکل ہو گیا۔ قومیں جب علم دوست ہو جاتی ہیں تو جاہل اُمرا کا وقار گھٹ جاتا ہے۔ اب یہ ضروری ہو گیا کہ جو شخص بھی لوگوں کی زندگی پر اثر ڈالنا چاہے وہ پہلے علم کی بنا پر اپنا لوہا منوائے۔

لیکن جمہوری حکومتوں میں کسی شخص کا محض عالم ہونا بھی اقتدار حاصل کرنے کے لیے کافی نہیں ہوتا۔ سیاسی اقتدار کے لیے یہ بھی ضروری ہوتا ہے کہ رہنمائی کا خواہش مند خطیب بھی ہو۔ جب تک کوئی شخص مناظرے کا استاد نہ ہو اور اچھا مقرر نہ ہو جمہوری حکومتوں میں اس کے لیے بامِ ترقی تک پہنچنا دشوار بلکہ محال ہو جاتا ہے۔ فنِ خطابت اور آرایشِ بیان کی قیمت علم سے بھی زیادہ ہو جاتی ہے زیادہ علم اور کم قوتِ تقریر والے شخص کے مقابلے میں ایسا شخص زیادہ کامیاب ہوتا ہے جو کم علم رکھتا ہو لیکن چرب زبان اور لسان ہو۔ ایسی حالت میں دو قسم کے لوگ بہت فروغ پاتے ہیں: ایک وکیل اور دوسرا سیاسی

خطیب۔ اکثر اوقات ایک ہی شخص یہ دونوں پیشے اختیار کر لیتا ہے، کبھی وہ اپنے زورِ بیان اور قوتِ مناظرہ کو عدالتوں میں استعمال کرتا ہے اور کبھی آئین ساز مجلسوں اور عوام کے جلسوں میں۔ اس بارے میں ہمارا موجودہ دور یونان کے اس دور سے بہت کچھ ملتا جلتا ہے اس لیے اس فضا کو سمجھنا ہمارے لیے زیادہ دشوار نہیں۔

طلب اور رسد کے قانون کے ماتحت یونان میں معلّموں کا ایک ایسا گروہ پیدا ہوا جو شاگردوں کو اچھا وکیل اور اچھے خطیب بنانے کا دعویٰ کرتا تھا۔ رموزِ فطرت کی تلاش اس کا براہِ راست مقصد نہیں تھا وہ یہ نہیں جاننا چاہتا تھا کہ کائنات کاہے سے بنی ہے، کہاں سے آتی اور کہاں جاتی ہے۔ بلکہ یہ معلوم کرنا چاہتا تھا کہ دنیادار انسان دنیاداری کی زندگی میں کس طرح کامیاب ہو سکتا ہے۔ علمی اور اخلاقی مشاغل میں جب طلبِ زر کا جذبہ شامل ہو جائے تو وہ صداقت کے راستے سے ہٹ جاتے ہیں۔ ان معلّموں میں جو سوفسطائی کہلاتے تھے علم کو دولت و جاہ کے حصول کا ایک ذریعہ اور ایک پیشہ بنالیا۔ اس قسم کے لوگ تمام اطراف سے ایتھنیا میں جمع ہونے لگے اور تدریس کے لیے بڑی بڑی اُجرتیں حاصل کرنے لگے پہلے علم تلاشِ حقیقت کا نام تھا، اب وہ کسبِ اقتدار کا نام ہو گیا۔ عملی اور سیاسی زندگی کے تقاضے خالص تلاشِ علم پر غالب آ گئے۔ انسانوں پر قدرت حاصل کرنے کے لیے یہ لازم ہو گیا کہ انسانی افکار جذبات اور ارادوں کا علم حاصل کیا جائے۔ اس لیے نہیں کہ اس کے ذریعے سے کسی خیر مطلق کی تلاش کی جائے بلکہ اس لیے کہ ہر شخص اس کے ذریعے سے خود اپنی بھلائی تلاش کرے۔ سوفسطائیوں نے یونانیوں کو علمِ فطرت اور حقائقِ کائنات سے ہٹا کر عملی زندگی میں ہنگامی کامیابیوں کی طرف رجوع کیا۔ نظری اور علمی مسائل پسِ پشت ڈال دیے گئے اور عملی زندگی کی خاطر نفسیاتی اور اخلاقیاتی بحثیں شروع ہو گئیں۔

وکیل اور خطیب اپنا فرض یہ نہیں سمجھتے کہ حقیقتِ مطلقہ کی تلاش اور اس کی حمایت کی جائے، وہ اپنی کامیابی اس میں سمجھتے ہیں کہ جس خیال کی وکالت منظور ہے اس کو صحیح ثابت کیا جائے۔ اس قسم کی زندگی میں نہ صرف ذوقِ حقیقت گم ہونے لگتا ہے بلکہ تشکیک بھی پیدا ہوتی ہے اور یہ خیال عام ہونے لگتا ہے کہ کوئی بات نہ مطلقاً سچ ہے اور نہ مطلقاً جھوٹ۔ سب کچھ اضافی ہے، جو ایک کے لیے مفید ہے وہ دوسرے کے لیے مضر ہے، جو ایک کی خوشی ہے وہ

دوسرے کا رنج ہے، جو بات آج صحیح ہے وہ کل غلط ہے اور جو بات زید کے لیے درست ہے وہ عمرو کے لیے ناجائز ہے۔ اس تشکیک کے دوش بدوش یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ کیا واقعی کوئی حقیقت اور صداقت ایسی نہیں جو ہمہ گیر اور ہر حالت میں درست ہو۔ اِس دور میں سب طرف یہی مسئلہ چھایا ہوا نظر آتا ہے کہ علم اور اخلاق میں اضافیت ہی اضافیت ہے یا کسی طرح کی مطلقیت اور کلیت بھی ان میں پائی جاتی ہے۔ یہ وہ دور ہے جب کہ قدیم مذہب اور قدیم اخلاق متزلزل ہو چکے ہیں۔ کوئی دعویٰ محض روایت اور اعتقاد کی بنا پر سند نہیں ہو سکتا۔ تنویرِ علمی سے افراد کی ذہنی زندگی میں ایک نراجیہ قائم ہو چکا ہے۔ زندگی کے ہر شعبے میں نفسا نفسی ہے۔ ہر فرد آزاد ہے کسی کی حکومت دوسروں پر نہیں۔ فروغِ علمی کے لحاظ سے ایسی آزادیِ فکر کو خواہ آپ کتنا ہی سراہیں لیکن ایسی حالت میں یہ لازم آئے گا کہ قوم کا شیرازہ بکھر جائے گا۔ سقراط اور افلاطون نے یونانیوں کو اس انتشار سے بچانے کی کوشش کی لیکن وہ اس میں کامیاب نہ ہوئے پیلوپونیشین جنگ میں اس انتشار نے ایتھینیا والوں کی قوت کو ختم کر دیا اور اس زوال کے ساتھ ہی یونانی تہذیب کا زوال شروع ہو گیا۔

یہ صحیح ہے کہ شک سے علمی تحقیقات پیدا ہوتی ہیں لیکن اگر شروع میں بھی شک ہو بیچ میں بھی شک اور آخر میں بھی شک تو نہ صرف تمام علم فنا ہو جاتا ہے بلکہ اس کا اثر عمل پر بھی پڑتا ہے۔ فرد کو بھی عمل کے لیے کسی نہ کسی قسم کے یقین کی ضرورت ہے اور قوموں کو متحدہ عمل کے لیے متحدہ یقین کی ضرورت ہے۔ جب ہر قسم کی مطلق حقیقتوں کو ٹھکرا دیا جائے تو علم میں اس کا نتیجہ سوفسطائیت اور عمل میں اس کا نتیجہ انتشار لازمی ہے۔

پروٹاگوراس

سوفسطائیوں میں سب سے زیادہ مشہور شخص پروٹاگوراس تھا جو دیمقراطیس کا دوست اور اس کا ہم وطن تھا۔ اس کا سنِ پیدائش ۴۹۰ قم ہے۔ وہ سقراط سے عمر میں بڑا تھا۔ سقراط کے ساتھ اس کی گفتگو اس مکالمے میں افلاطون نے پیش کی ہے جس کا نام ہی پروٹاگوراس ہے۔ وہ اپنے آپ کو سوفسطائی کہتا تھا۔ اس وقت تک یہ لفظ اپنے اصلی معنوں میں یعنی معلّم حکمت کے معنوں میں استعمال ہوتا تھا۔ اس کے اس اصطلاح کو ارسٹوفنیز، سقراط، افلاطون،

ارسطو اور اُن کے شاگردوں نے ایسا بدنام کیا کہ یہ لفظ استدلالی دھوکے باز کے لیے استعمال ہونے لگا۔ آج بھی یہ لفظ مغرب کی تمام زبانوں اور اسلامی زبانوں میں اسی مذموم معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ پروٹاگوراس کئی مرتبہ ایتھینیا آیا جہاں کے اُمرا کے طبقے میں اس کی بڑی قدرومنزلت تھی اس نے بڑی دولت کمائی اور بڑی عزت پیدا کی لیکن عوام اس کے خلاف تھے کیوں کہ وہ دیوتاؤں کا منکر تھا۔ ۴۱۱ ق م کے قریب اس پر دہریت کاالزام لگایا گیا اور اس کے خلاف فتویٰ صادر ہوا جن جن کے پاس اس کی کتابیں تھیں وہ طلب کی گئیں اور سربازار نذرِ آتش کی گئیں۔ وہ خود فرار ہو کر سسلی جارہا تھا کہ راستے میں اس کا انتقال ہو گیا۔

پروٹاگوراس کو سقراط اور اس کے ہم نواؤں نے بہت کچھ بدنام کیا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس نے بعض کام ایسے مفید کیے ہیں جن کی داد نہ دینا انصاف سے بعید ہوگا۔ خطابت کے فن کو اس نے ایک فن بنادیا اور اس کے اصول معیّن کیے۔ اسی سلسلے میں اس نے صرف و نحو میں بیش قیمت تحقیقات کی اور علم اللسان میں نمایاں کام کیا۔ پروٹاگوراس اپنے فلسفے کا لبِ لباب اس مقولے میں پیش کرتا ہے کہ "انسان معیارِ کائنات ہے"۔ خود اس کی پوری کتاب ہم تک نہیں پہنچی اس لیے یقین کے ساتھ یہ نہیں کہہ سکتے کہ واقعی وہ اس سے کیا مُراد لیتا تھا اس کے ایک معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ انسان بحیثیت انسان اپنے محسوسات اور مدرکات اور اپنے خیر و شر کی کائنات کا خود ہی معیار ہے، کائنات جیسی انسان کو معلوم ہوتی ہے دراصل ویسی نہیں بلکہ انسان کے حواس اور اس کی دماغی ساخت کی وجہ سے کائنات بھی اس کو اس طرح کی معلوم ہوتی ہے، انسان اپنے سے خارج کائنات کی حقیقت کے لیے اور کوئی معیار قائم نہیں کر سکتا۔ اگر اس کا مطلب یہ تھا تو اس کے اندر ایک بڑی گہری حقیقت مضمر ہے اور اس خیال کی بنا پر بڑے بڑے عظیم الشان فلسفے پیدا ہوئے ہیں جن میں سے کانٹ کا فلسفہ بھی ہے۔ اس کے دوسرے معنی نفسیاتی اور اخلاقیاتی ہو سکتے ہیں جن کا اطلاق محض افراد پر ہوتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ ہر فرد اپنے محسوسات اور مدرکات کا معیار ہے اور اپنے خیر و شر کا معیار بھی خود ہی ہے۔ جس آنکھ کو کسی چیز میں جو رنگ معلوم ہوتا ہے اس کے لیے اس چیز کا وہی رنگ ہے اگر دوسرے کو دوسرا رنگ معلوم ہوتا ہے تو وہ دوسرے کے لیے صحیح ہے۔ یہی حال ذائقے کا ہے اور یہی حال عام طور پر خیر و شر کا ہے ہر شخص کے اپنے محسوسات اس کی اپنی دنیا ہیں۔ ہر ایک

کی دنیا الگ ہے اور ہر شخص خود ہی اپنا معیار ہے۔ انسان کو اگر کلّی معنوں میں لیا جائے تو یہ ایک بلند فلسفہ معلوم ہوتا ہے لیکن جہاں یہ سمجھا جائے کہ ہر فرد خود اپنے لیے معیار ہے تو اس قسم کی اضافیت بظاہر مضحکہ خیز معلوم ہوتی ہے۔ مگر یہ تاویل بھی حقیقت سے معرا نہیں ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ زندگی میں کلی اصول اور ہمہ گیر معیارات بھی ہیں اور دوسری طرف یہ بات بھی صحیح ہے کہ فطرت ہر لحہ اور ہر جگہ الگ ہے۔ کوئی دو احساسات بالکل مماثل نہیں ہوتے، ایک ہی چیز کو مختلف لوگ مختلف طرح دیکھتے اور محسوس کرتے ہیں، مختلف پہلوؤں سے ایک ہی چیز مختلف معلوم ہوتی ہے، مشاہدہ کثرت اور گوناگونی پیش کرتا ہے، تغیر ایک احساس ہے لیکن ثبات محض ایک تصور اور نصب العین ہے۔ یہ علمیّات کا قدیم مسئلہ ہے کہ متغیر محسوسات اور مدرکات میں سے ازلی حقائق کا علم کس طرح اخذ ہو سکتا ہے۔ اگر کوئی شخص زندگی کے متغیر اور لحہ بہ لحہ بدلنے والے حوادث کو کل حقیقت سمجھ لے اور ان کے ماورا کسی دائمی اور غیر متغیر حقیقت کا قائل نہ ہو تو اس کے فلسفے پر ضرور سوفسطائیت کا رنگ چڑھ جائے گا۔ زندگی میں اضافیت اور تغیر بھی ہے اور قوانین و معیارات بھی ہیں۔ طبعی سائنس جو حوادث اور مظاہر ہی سے تعلق رکھتی ہے۔ وہ بھی قوانین کی متلاشی ہے اور اس کا ایمان یہ ہے کہ حوادث میں تغیر ہے۔ لیکن قوانین میں تغیر نہیں۔ ہوائیں چلتی رہتی ہیں لیکن ہواؤں کا قانون اپنی جگہ قائم ہے۔ دریا موجیں مارتا ہے لیکن پانی کا قانون متحرک نہیں ہے۔ سیارے اپنے مداروں میں گردش کرتے ہیں لیکن ان کا حساب گردش نہیں کرتا۔ چیزیں جن کو ہم گنتے ہیں گنتے ہی گنتے ان کی کیفیت بدل جاتی ہے لیکن دو اور دو ازلی اور ابدی طور پر چار ہی رہتے ہیں۔ ایلیاتی الٰہیات نے ہستی مطلق کے تصور سے، دینیات نے خدائے مطلق کے تصور سے، طبعیات نے قانونِ مطلق کے تصور سے اور ریاضیات نے اصولِ مطلقہ کے تصور سے، ثبات اور کلیت کو تغیر اور اضافیت کے مقابلے میں زیادہ حقیقی سمجھا۔ علم کے لیے ایسا سمجھنا لازمی ہے لیکن اضافیت اور تغیر سے بھی آنکھیں بند نہیں کر سکتے۔ کیوں کہ زندگی کا اصل تجربہ حقیقت میں تغیر ہی کا تجربہ ہے۔ یہ مسئلہ آج بھی اسی طرح زیرِ بحث ہے جس طرح پروٹاگوراس اور سقراط کے زمانے میں زیرِ بحث تھا۔ زمانۂ حال میں یہ بحث بڑے زور و شور سے دوبارہ پیدا ہوئی۔ کانٹ کا فلسفہ یہی تھا کہ علم فقط مظاہر کا ہوتا ہے۔ حقائق اشیا کا علم

ناممکن ہے، کلّیت جس قدر ہے وہ صرف انسانی ذہن کی ساخت میں ہے بالفاظِ دیگر نفسی اور اعتباری ہے۔ اس کے بعد پیرس اور ولیم جیمز کی پرگمائزم یعنی یہ خیال کہ صداقت عملی اغراض کے ماتحت ہے اور برگساں کا فلسفۂ تغیر دوبارہ پروٹا گوراس کی طرف واپس گیا ہے۔ جرمنی کی جدید علمی زندگی کا امام گوئٹے جو صداقت کا متلاشی اور اس کا عاشق تھا، اپنے ایک خط میں اس خیال کو پیش کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے "میں اس خیال کو صحیح سمجھتا ہوں جو میرے لیے مفید اور نتیجہ خیز ثابت ہو، میری زندگی اور تحقیق میں بار آور ہو، اور میرے عام اندازِ تفکر کے مطابق ہو، لیکن یہ ممکن ہے بلکہ ایک قدرتی بات ہے کہ میرا یہ بار آور خیال کسی دوسرے شخص کے لیے بالکل بے ثمر ہو، اس کے اندازِ خیال کے مطابق نہ ہو اور بجائے مفید نتائج پیدا کرنے کے اس کے لیے رُکاوٹ کا باعث ہو۔ ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں وہ اس کو غلط سمجھے گا۔ جب کوئی شخص اس حقیقت سے واقف ہو جائے تو وہ کبھی دوسروں سے بحث مباحثے میں ٹکر نہیں مارے گا اور خواہ مخواہ دوسروں کے آڑے نہیں آئے گا۔" اسی طرح گوئٹے اپنے مقولات اور افکار میں ایک جگہ لکھتا ہے کہ:

> "جب میں خود اپنی ذات کے ساتھ اور کائنات کے ساتھ اپنے تعلق کو سمجھ جاتا ہوں تو میں اس کو حقیقت اور صداقت سمجھتا ہوں لیکن کوئی دوسرا شخص اپنی مخصوص ذات کے نقطۂ نظر سے کسی دوسری حقیقت یا صداقت کا مالک ہو سکتا ہے، یہ اضافیت صحیح ہے۔ حالاں کہ حقیقت یا صداقت ایک ہی ہے۔"

اگر اضافیت پر زور دیا جائے تو اضافیت علم میں بھی ہو گی اور عمل میں بھی، اگر محسوسات اور مدرکات اضافی ہیں تو اخلاقی اصول بھی اضافی ہیں۔ اگر مظاہر فطرت کے علاوہ کسی حقیقت کا علم نہیں ہو سکتا تو اس سے یہ لازمی نتیجہ نکلتا ہے کہ مذاہب کا ایمان بالغیب بالکل دھوکا ہے اور ایسے اخلاقی اصول بھی نہیں ہو سکتے جو کلّی اور ہمہ گیر ہوں۔ جب پروٹا گوراس سے یہ کہا گیا کہ آخر ریاضیاتی اصول تو کلّی اور غیر متغیر ہیں تو اس نے یہ جواب دیا کہ ریاضی جن تصورات سے بحث کرتی ہے اُن کا کوئی حقیقی وجود نہیں۔ ریاضی کا نقطہ جس کا کوئی حجم نہیں ایک وہم ہے انھی وہمی نقطوں سے لکیریں بنتی ہیں۔ ریاضی والوں کے لیے

نقطے، خط اور دائرے اصل موجودات میں کہیں نہیں ملتے، عملی اغراض کے لیے مفید سمجھ کر ریاضی دانوں نے یہ مفروضات قائم کر لیے ہیں۔ احساسی ادراکات کے سوا ذہنی زندگی میں اور کسی چیز کا وجود نہیں اور یہ تصورات ادراکات نہیں ہیں، ریاضی والوں کے نقطے اور دائرے آج تک کسی نے نہ دیکھے اور نہ کوئی دیکھ سکتا ہے۔

اگر زندگی میں انسان کسی قانون اور کسی رابطے کا قائل نہ ہو تو علم اور عمل دونوں انتشار سے فنا ہو جائیں گے۔ چنانچہ سوفسطائی یہاں تک پہنچے کہ کسی مبتدا کی کوئی خبر نہیں ہو سکتی، کسی موضوع کا کوئی محمول نہیں ہو سکتا، یہ نہیں کہہ سکتے کہ شکر میٹھی ہے کیوں کہ شکر شکر ہے اور مٹھاس مٹھاس اور کوئی ایک چیز دوسری چیز نہیں ہو سکتی۔ پروتا گوراس کا نظریہ علم یہ ہے کہ جب کسی کو کسی چیز کا احساس ہوتا ہے تو ایک حرکت خارج سے آتی ہے اور ایک حرکت نفس کے اندر یا حواس و دماغ کے اندر پیدا ہوتی ہے ان دو حرکتوں کے نتیجے کو ہم محسوسات کہتے ہیں۔ خارجی حرکت پیدا کرنے والی شے کی ماہیت سے ہم واقف نہیں ہو سکتے اور نہ باطنی حرکت پیدا کرنے والی شے کی ماہیت سے، ہم فقط اس مظہر سے واقف ہوتے ہیں جو دو حرکتوں کا نتیجہ ہے اور کسی شے کی ماہیت کے مطابق نہیں ہے۔ اس لحاظ سے غلطی کا کوئی وجود نہیں جس نے جس وقت جو محسوس کیا اس احساس کی حد تک وہ صحیح تھا، جب زیادہ لوگوں کے احساسات اس کے خلاف ہوتے ہیں تو وہ اس کو غلطی کہہ دیتے ہیں حالاں کہ فرداً فرداً ہر ایک کے احساس کی مساوی حیثیت ہے۔ غلطی کا تصور وہاں پیدا ہو سکتا ہے جہاں صداقت کا معیار متعین ہو جائے چوں کہ صداقت کا معیار متعین نہیں ہو سکتا اس لیے علی الاطلاق کوئی مشاہدہ یا تجربہ یا احساس غلط نہیں۔ ایک چیز ایک شخص کو گوارا اور مفید معلوم ہوتی ہے وہ اس کے لیے واقعی گوارا اور مفید ہو سکتی ہے حالاں کہ دوسرے کے لیے وہ ناگوار اور مُضر ہو سکتی ہے۔ انفرادی شعور ہی ہر ایک کے لیے معیارِ حیات ہے، یہ الگ بات ہے کہ سوسائٹی بعض احساسات کو غلط بتا کر دبا دینا چاہتی ہے اگر اس نظریے کو قبول کر لیا جائے تو اخلاقیات میں اس سے لازماً نفسا نفسی اور لذتیت ہی پیدا ہو سکتی ہے۔ بعد میں ارسٹپس کی لذتیت اسی سوفسطائیت سے پیدا ہوئی۔

سوفسطائی اپنے آپ کو سیاسی اور معاشرتی زندگی کے معلّم قرار دیتے تھے، طبیعیات اور

فلکیات سے ان کو کوئی غرض نہ تھی۔ خود علم کی ماہیت کو متعین کرنا اُن کے براہِ راست مقاصد میں سے نہیں تھا لیکن جو معلّم دوسروں کو فقط وکالت اور خطابت سکھائے اور سیاسی زندگی میں کامیابی کے راز بتانا اپنا فرض سمجھے اس کے لیے یہ لازمی ہو جائے گا کہ پہلے شاگردوں کو اس کا یقین دلائے کہ مطلق حقیقتیں کہیں نہیں ہیں، اس کے لیے اس کو علم پر بھی بحث کرنا ہوگی اور نفسیات کے دوسرے شعبوں یعنی جذبات اور خواہشات پر بھی۔ اسی غرض سے سوفسطائیوں کو زبان اور بیان کی بھی تحقیق کی ضرورت پیش آئی۔ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ فلسفۂ یونان کا یہ وہ دور ہے جب طبیعیات اور کونیات یعنی مسائلِ کائنات سے ہٹ کر انسان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی پر تمام توجہ مبذول ہے۔ اس دور میں یہ خیال مسلّمات میں سے ہو گیا تھا کہ فطرتِ خارجہ اور کائنات کا علم انسان کو نہ ہو سکتا ہے اور نہ اس کی کوئی خاص ضرورت ہے، انسان کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنی فطرت کا علم حاصل کرے اور دریافت کرے کہ اپنے افکار اور خواہشات کو مد نظر رکھتے ہوئے اس کے لیے خیر و شر کا معیار کس طرح معیّن ہو سکتا ہے۔ سوفسطائیوں کا سب سے بڑا دشمن سقراط اس میں ان کا ہم خیال تھا کہ انسان کو انسان ہی کی فطرت کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ ستاروں کا ہوا اور پانی کا پودوں اور جانوروں کا علم خود انسان کے علم کے مقابلے میں بے حقیقت ہے۔ اب ہم اس مفکر اور مصلح کی طرف رجوع کرتے ہیں جس نے اپنی قوم اور علم و اخلاق کو اس خوف ناک انتشار سے بچانے کی کوشش کی۔ اخلاقی اور عملی زندگی کی وضاحت کے لیے اس کو عرفانِ نفس کی ضرورت پیش آئی اور عرفانِ نفس میں اس نے علم و ادراک کا بھی وہ نظریہ پیش کیا جو ایک طرف علم کی حقیقت کو واضح کرتا ہے اور دوسری طرف حصولِ خیر و سعادت کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔

سقراط (۴۶۹ھ - ۳۹۹ھ ق،م)

جس طرح ضرورت ایجاد کی ماں ہے اسی طرح قومی ضرورتیں اکثر اوقات ایسے انسان بھی پیدا کرتی ہیں جو اُن قومی ضرورتوں کو پورا کر سکیں۔ ہم اوپر دیکھ چکے ہیں کہ عقل اور آزادی پر بھروسا کر کے یونانیوں نے علوم و فنون میں بہت ترقی کی لیکن اس عقل اور آزادی

نے رفتہ رفتہ اُن کے ذہنوں میں ایسا انتشار پیدا کر دیا کہ اس امر کا خطرہ پیدا ہو گیا کہ اگر اخلاق اور سیاست میں بھی یہی انتشار پیدا ہو گیا تو قوم کا شیرازہ بکھر جائے گا۔ اس قسم کے خطرے کا علاج دو قسم کا ہو سکتا ہے اور ان دونوں قسموں پر تاریخِ انسانی میں جابجا تجربہ کیا گیا ہے۔ ایک یہ ہے کہ کوئی فرد یا چھوٹا سا گروہ تمام قوم کی عقلی، سیاسی اور اخلاقی آزادی کو سلب کر کے مطلق العنانی اور آمریت قائم کرے، خاص قوانین اور خاص رسوم و رواج کو اپنی قوت سے جاری کرے، عقائد کو بھی جبر کے ذریعے سے یکساں بنانے کی کوشش کرے۔ اس جبر سے ایک قسم کا اتحاد تو پیدا ہو جائے گا اور ہو سکتا ہے کہ اس سے کچھ عرصے تک بعض مادّی فوائد بھی حاصل ہوں لیکن یہ جبری اتحاد غلامانہ اتحاد ہو گا اس سے انسانی وقار اور اتحاد کو ایسا صدمہ پہنچے گا کہ حاصل کردہ مفادات آزادی کے فقدان کے مقابلے میں ہیچ معلوم ہوں گے۔ دوسرا طریقہ یہ ہو سکتا ہے کہ بعض مفکر اور مدبر ایسے پیدا ہوں جو لوگوں کو اُن کی آزادی سلب کرنے کی بجائے حقیقی آزادی کے معنی ان کو سمجھائیں اور تعلیم کے ذریعے سے لوگوں کے علم اور اخلاق میں اس قسم کا تغیر پیدا کریں کہ آزادیٔ گفتار و افکار فرد اور قوم دونوں کے لیے قوت اور اتحاد کا باعث ہو۔ سقراط کے زمانے میں ایتھینیا کے باشندوں کی فطرت ایسی نہ تھی کہ وہ اس بات پر راضی ہوتے کہ کوئی بڑے سے بڑا انسان بھی اُن کے عقائد اور اعمال کے بارے میں اُن پر جبر کرے لہٰذا آمریت کے قائم ہونے کی کوئی گنجائش نہیں تھی۔ البتہ دوسرا طریقہ ممکن اور قابلِ عمل تھا اور وہ یہ تھا کہ اس عقل دوست اور آزادی پسند قوم میں کوئی ایسا صاحبِ بصیرت شخص پیدا ہو جس کی عقل نظامِ حیات و کائنات کا آئینہ ہو اور اس کی زندگی ایسی ہو جس سے لوگ متاثر ہو سکیں۔ سقراط اسی قسم کا مصلح اور حکیم تھا۔ وہ تمام قوم کا معلّم تھا اور دنیا کے تمام حقیقی معلّمین اخلاق کی طرح وہ تعلیم کی کوئی اُجرت نہیں لیتا تھا۔ جیسے اس کی تعلیم غیر معمولی تھی ویسے ہی اس کا طریقِ تعلیم بھی انوکھا تھا۔ اس کا کوئی مدرسہ نہیں تھا نہ وہ کتابیں تصنیف کرتا تھا اور نہ کتابوں سے درس دیتا تھا نہ وہ عالم اور رموزِ کائنات سے واقف ہونے کا مدعی تھا۔ وہ ایک غریب بُت تراش کا بیٹا تھا اور خود بھی ابتدائی عمر میں بُت تراشی کا کام کر چکا تھا اس نے اب فطرتِ انسانی کو تراشنا شروع کیا۔ وہ دولت مند نہیں تھا کہ دولت کی بنا پر سوسائٹی میں اس کا کوئی رسوخ ہو، نہ وہ حاکم تھا نہ فاتح۔ ایک درویش منش کملی پوش

تھا لیکن تارک الدنیا درویش نہیں تھا بلکہ معاشرت پسند درویش تھا جو معاشرت سے لوگوں کو بھگاتا نہیں بلکہ اس کی اصلاح چاہتا ہے۔ تھوڑی سی ذاتی آمدنی پر قانع تھا جو اس کے لیے اور اس کے بیوی بچوں کے لیے سادہ سے سادہ زندگی کی کفیل تھی۔ وہ کہتا تھا کہ جس کی ضرورتیں جتنی کم ہیں اُتنا ہی اس کو اطمینانِ قلب حاصل ہے اور اُتنا ہی وہ خدا سے زیادہ قریب ہے کیوں کہ خدا کی ذات تمام ضروریات سے بالاتر ہے۔ طریقِ تعلیم یہ ہے کہ احباب کی محفلوں میں جاتا ہے اُن سے باتیں کرتا ہے باوجود اس کے کہ لوگ اس کے استدلال سے چکر میں آجاتے ہیں لیکن وہ اس کی باتیں سُننا چاہتے ہیں، اس کے ساتھ بحث کرنا چاہتے ہیں۔ کیوں کہ اس کی باتیں انوکھی ہوتی ہیں۔ وہ گھر سے کسی خاص مسئلے پر کسی سے گفتگو کرنے نہیں نکلتا۔ جہاں جو گفتگو ہو اس میں شریک ہو جاتا ہے سب کی سُنتا اور اپنی سناتا ہے۔ کسی چیز کے جاننے کا دعویٰ نہیں کرتا۔ دنیا کے بڑے معلّموں میں غالباً یہ ایک واحد شخص ہے جو اپنے علم کا رعب قائم کرنے کی بجائے بار بار یہی کہتا ہے کہ میں کچھ نہیں جانتا۔ جس خیال کو صحیح سمجھتا ہے اس کو شروع میں اپنی طرف سے بطورِ دعویٰ پیش نہیں کرتا اور بات اس طرح شروع کرتا ہے گویا وہ بھی مخاطب ہی کی سطح پر ہے اور ہو سکے تو اس سے کچھ سیکھنا چاہتا ہے لیکن سوال وجواب کے ایک سلسلے میں جس میں اس کا کوئی نظیر نہیں وہ اپنے دعوے کو مخاطب اور حریف ہی کے منہ سے منواتا ہے۔ اس انداز سے فتح پاکر وہ دوسرے پر حاوی ہونا اور اس کو ذلیل کرنا نہیں چاہتا سیکڑوں بحثوں اور مناظروں کے بعد بھی احباب سے اس کے تعلقات کشیدہ نہیں ہوتے۔ اس کا نظریہ یہ ہے کہ حقیقت کے تمام اصول انسان کی فطرت میں پوشیدہ ہیں۔ علم باہر سے انسان کے اندر نہیں ڈالا جاتا جہاں انسان کی اپنی حقیقت اور سعادت کا تعلق ہے وہ خود اس کے اندر ہی ہے۔ تعلیم سے اس کو باہر نکالا جا سکتا ہے بشرطے کہ معلّم اس فن میں ماہر ہو اور حقیقی معلّم وہی ہے جو اس طرح تعلیم دے کہ سُننے والے کو معلوم ہو کہ وہ تعلیم نہیں دے رہا بلکہ یوں ہی باتیں کر رہا ہے۔ وہ کہتا تھا کہ میری ماں دایہ کا کام کرتی تھی میں نے بھی عقل واخلاق کے بارے میں ماں ہی کا پیشہ اختیار کیا ہے۔ دایہ بچے کو کسی ماں کے پیٹ میں نہیں ڈالتی بلکہ وہ بچہ جس کو فطرت بنا چکی ہے اور خود باہر لانا چاہتی ہے دایہ کی مدد سے صحیح وسالم عالمِ ظہور میں آجاتا ہے۔ حقیقی معلّم کو بھی دایہ ہی کا کام کرنا چاہیے۔ جب

ایسا معلّم کسی کی اخلاقی تنویر یا اخلاقی اصلاح چاہتا ہے تو اس کو چاہیے کہ کوئی دعویٰ اپنی طرف سے پیش نہ کرے بلکہ سوال و جواب کے ذریعے سے جھوٹی آرا اور توہمات کے غلافوں کو اصل فطرت پر سے ہٹا دے۔ ابر کا غلاف ہٹنے کے بعد سورج پھر اپنی روشنی سے چمکنے لگتا ہے۔ سقراط خود ایک اعلیٰ درجے کا انسان ہے اور انسان ہی اس کی گفتگو اور تحقیق کا موضوع ہے نہ وہ زمین کی دوسری مخلوق پر غور کرتا ہے نہ دیوتاؤں کے قصے دُہراتا ہے نہ افلاک کے اجرام کے مقام اور ان کی رفتاروں سے واقف ہے۔ اگر انسان سے باہر کسی چیز کا کچھ علم رکھتا بھی ہے تو ضمناً اس کا ذکر کرتا ہے اور مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس کے ذریعے سے انسان کی فطرت پر کچھ روشنی پڑے۔ نہ الٰہیات سے کچھ تعلق رکھتا ہے نہ طبیعیات سے نہ مابعد الطبیعیات سے۔ اس کا یہ خیال بھی ہے کہ انسان کو انسان سے باہر کسی چیز کا صحیح علم ہو بھی نہیں سکتا لیکن اس امر کا اس کو پورا یقین ہے کہ ایک حقیقت موجود ہے اور انسان کی جو حقیقت ہے انسان کو اس کا علم ہو سکتا ہے۔ وہ اعلیٰ درجے کا عالم اور فلسفی ہونے کے باوجود خشک مزاج نہیں زاہد ہونے کے باوجود زُہدِ خشک کا اس میں نشان تک نہیں، اس میں ظرافت کی کوئی کمی نہیں بحث میں وقتاً فوقتاً طنز اور تضحیک سے کام لیتا ہے لیکن اس میں سوقیت اور چھچھوراپن نہیں۔ اس کی طنز ایسی مخفی ہوتی ہے کہ جلدی سے حریف اس کی تہہ کو نہیں پہنچتا۔ صرف الفاظ باف اور بحث تراش ہی نہیں، اگر جنگ میں بطور سپاہی لڑنا پڑے تو شجاعت کے جوہر بھی دکھاتا ہے، اپنے تمام فرائض کو پابندی سے ادا کرتا ہے اور دوسروں کو بھی پابندیِ آئین کی تلقین کرتا ہے۔

فطرت نے اس کو بس دو ہی چیزیں عطا کی ہیں ایک جسمانی اور دماغی قوت اور دوسرے عقل و اخلاق کی پختگی۔ اس کے علاوہ اس کے پاس کچھ نہیں۔ فطرت نے نہ صرف اس کو مال و دولت سے محروم کر دیا ہے بلکہ صورت بھی ایسی بھدی بخشی ہے کہ جلدی سے کسی شخص کے لیے کشش کا باعث نہ ہو سکے۔ گویا کہ فطرت کو عقلِ خالص اور اخلاقِ پاکیزہ کی قوتوں کو آزمانا مقصود ہے اس لیے دوسرے تمام سہارے اس سے ہٹا لیے گئے ہیں۔ بڑے انسانوں کی تربیت کا یہی عام قانون معلوم ہوتا ہے کہ ظاہری اسباب کے بارے میں ان پر بے بسی اور بے کسی طاری کر دی جاتی ہے تاکہ وہ تمام ضروری قوتوں کو اپنے اندر سے بیدار کریں۔ خود

اس کے چاہنے والے دوست اس کی صورت پر فقرے چُست کرتے ہیں۔ گنجا سر، ایک گول سا بھدا چہرہ، کچھ اُبھری ہوئی گھورتی ہوئی آنکھیں، موٹی چوڑی ناک، یہ فلسفی کا نہیں بلکہ ایک بار کش مزدور کا چہرہ معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اس بے ڈھنگی چٹان کے اندر بیش بہا جواہرات، اس ویرانے کے سینے میں ایک بے پایاں خزانہ ہے۔ یونانیوں میں ایک رواج تھا کہ ایک بھدی سی مورت پتھر میں سے تراشتے تھے جو اندر سے کھوکھلی ہوتی تھی اور خوب صورت دیوتاؤں کے حسین بُت اس کے جوف کے اندر چھپا کر رکھتے تھے۔ سقراط کے ایک دوست نے ایک مرتبہ محفل میں اس کے سامنے اس کو اسی چیز سے تشبیہ دی اور کہا کہ اس بھدے شخص کو بھی فطرت نے اسی انداز پر تراشا ہے، ظاہر مکروہ سا معلوم ہوتا ہے لیکن اس کے سینے کے اندر دیوتاؤں کا مسکن ہے۔ لیکن اس کے اس بھدے سے چہرے میں شرافت، سچائی، سادگی اور اُلفت کی کوئی ایسی جھلک ضرور ہوگی کہ ایتھنیا کے نوجوان بلکہ بڈھے بھی جو سب کے سب مردانہ حُسن کے دل دادہ تھے اس کی طرف کھنچے آتے تھے اور بہت سے حسینوں کی صحبت پر اس کی صحبت کو ترجیح دیتے تھے۔ موٹا کرتا پہنے ہوئے ایک کملی پوش شخص ننگے پاؤں کبھی اُمرا کی محفلوں میں نظر آتا ہے اور کبھی بازاروں میں۔ اس کے دوستوں میں السی بیاڈیز جیسے امیر ہیں اور انٹس تھنیز جیسے فقر پسند بھی۔ اس کے ہاں نہ استادی شاگردی کا فرقِ مراتب ہے نہ پیری مُریدی کا۔ اس کا پیشہ بھی کچھ نہیں، بس باتیں ہی باتیں ہیں لیکن تاریخِ فکرِ انسانی میں کسی شخص نے کبھی آج تک باتوں ہی باتوں میں اتنی گراں بہا تعلیم نہیں دی۔ یہ شخص بازاروں اور محفلوں میں کس چیز کی تلاش میں جاتا ہے۔ یہ عالمِ افکار کا ایک شکاری ہے اور اس شکار کی تلاش میں نکلتا ہے۔ اس کے تمام تیر اس کے استدلال کے ترکش میں ہیں اور قادر انداز ایسا ہے کہ اس کا نشانہ خطا نہیں ہوتا اور اکثر اوقات صید کو یہ بھی معلوم نہیں ہوتا کہ تیر کہاں پیوست ہوا ہے۔ اس کا جال ایسا وسیع ہے کہ چھوٹی بڑی مچھلیاں سب اس کی لپیٹ میں آجاتی ہیں، بڑے بڑے مگرمچھ بھی نہایت صفائی سے اس کے اندر اُلجھ جاتے ہیں۔ اس کے شکار کا طریقہ یہ ہے کہ معمولی سلام علیک کے بعد اِدھر اُدھر کی گفتگو ہوتی ہے کسی کے فقرے میں ایک آدھ لفظ ایسا آگیا جہاں سے بحث کی طرف راستہ کھلتا ہے سقراط نے تجاہلِ عارفانہ سے ایک سوال کر دیا۔ کسی نے کہا کہ:

عالم ہے مکدر کوئی دِل صاف نہیں ہے
اس عہد میں سب کچھ ہے پہ انصاف نہیں ہے

سقراط پوچھتا ہے کہ بھائی یہ صاف دل کیا ہوتا ہے، دل کسے کہتے ہیں اور اس کی صفائی سے کیا مُراد ہے اور پیش تر اس کے کہ یہ فیصلہ ہو سکے کہ آج کل انصاف ہے یا نہیں ہے پہلے یہ تو سمجھ لیں کہ انصاف سے مُراد کیا ہے؟ کس قسم کے شخص کو عادل اور کس قسم کے نظم مملکت کو منصفانہ کہہ سکتے ہیں۔ یہ عام دستور ہے کہ اچھے خاصے معقول انسان بھی کثرت سے بڑے اہم الفاظ استعمال کرتے ہیں اور ان کی نسبت اپنے دعوے پیش کرتے ہیں لیکن ذرا کوئی پوچھ بیٹھے کہ اس لفظ سے مُراد کیا ہے اور اس تصور کو ذرا معیّن اور واضح کر دو تو چکر میں آجاتے ہیں۔ جیسے ہر شخص کو سونے کی خواہش اور اس کی تلاش ہے لیکن کھرا اور کھوٹا سونا پرکھنے کی قابلیت چند صرافوں کے سوا کسی میں نہیں ہوتی، عام لوگوں کے لیے کھوٹے سونے کی شکل کھرے سونے سے زیادہ دل کش بنائی جا سکتی ہے۔ سقراط کا طریقِ گفتگو عجیب ہے۔ کبھی لمبی چوڑی تقریر نہیں کرتا، کسی بڑی جماعت کے سامنے لکچر دینا وعظ کرنا اور زورِ خطابت کا اظہار اس کی فطرت کے خلاف ہے۔ اس کی گفتگو چھوٹے چھوٹے سوالوں اور چھوٹے چھوٹے جوابوں کا ایک سلسلہ ہوتی ہے۔ ہلکے ہلکے سوالات کرتا ہے، معمولی زندگی سے مثالیں لیتا ہے، بڑھیوں، چماروں اور قصائیوں سے بھی تشبیہیں لینے میں گریز نہیں کرتا۔ ایک حریف تنگ آکر اس کو طعنہ دیتا ہے کہ بلند عقلی بحثوں میں بھی تم کو لوہاروں اور چماروں کے سوا کچھ نہیں سوجھتا۔ سقراط اپنی خاص طرزِ طنز میں اس کو جواب دیتا ہے کہ بھائی میں تم پر بہت رشک کرتا ہوں کہ ادنیٰ معاملاتِ زندگی سے واقف ہونے سے قبل ہی تم اعلیٰ رموزِ حیات سے آشنا ہو گئے ہو۔ میں تو ابھی معمولی زندگی ہی کے اسرار کو ٹٹول رہا ہوں۔ حکما عام طور پر تاہل اور خانہ داری کی زندگی کے اہل نہیں ہوتے۔ حال میں ایک مصنف نے تمام تاریخ میں سے تیس اکابر حکما کے سوانح حیات کو اسی نظر سے دیکھا تو معلوم ہوا کہ نصف کے قریب ایسے تھے جنھوں نے شادی نہیں کی اور باقی نصف میں زیادہ تعداد ایسی تھی جس کی خانگی زندگی کسی کے لیے قابلِ رشک یا قابلِ مثال نہیں ہو سکتی۔ حصولِ روزگار اور جمع مال کے معاملے میں بھی اُن کی کچھ ایسی ہی کیفیت ہوتی ہے۔ سقراط نے جوانی کے گزر جانے پر

شادی کی۔ اس کی بیوی زنتھپّا کو مصنفوں نے بہت بدنام کیا ہے وہ بہت تند خو تھی مگر میں سمجھتا ہوں کہ ممکن ہے کہ یہ تندخوئی ایسے حکیمِ بے پروا کے شریکِ حیات ہونے سے پیدا ہوگئی ہو۔ ذرا اندازہ کیجیے کہ ہر بیوی بچوں والا غریب آدمی کچھ نہ کچھ کام کرتا ہے، کوئی نہ کوئی پیشہ اختیار کرتا ہے اور حسبِ مقدور روزی کماتا ہے۔ اگر گھر ہی میں کام کرتا ہے تو زیادہ وقت گھر میں صرف ہوتا ہے، کہیں باہر کام کرتا ہے تو کم از کم اس کی راتیں گھر میں بسر ہوتی ہیں جہاں اس کو تسکین حاصل ہوتی ہے لیکن حضرتِ سقراط ہیں کہ کچھ کمانے کا نام نہیں لیتے دن دن بھر اور رات رات بھر گھر سے غائب اکثر عالموں کی بیویوں کی طرح بیوی ایسی ہے کہ کوئی علمی گفتگو اس سے نہیں ہو سکتی، سقراط کو علمی گفتگو کے سوا کسی قسم کی گفتگو سے دلچسپی نہیں، جب دو تین روز کے بعد صورت دکھانے کے لیے گھر تشریف لاتے ہیں تو آٹے دال اور نون تیل لکڑی کی بابت بیوی کی فصیح و بلیغ گفتگو سننی پڑتی ہے۔ سقراط جو بڑا مکالمہ باز ہے اور بڑے بڑے وکیلوں اور مناظروں کے منہ بند کر دیتا ہے گھر میں اس کا بھی ناطقہ بند اور قافیہ تنگ ہے۔ میاں بیوی کے درمیان اگر کوئی مکالمات کبھی ہوئے تو افسوس ہے کہ اس کے شاگرد افلاطون نے ان مکالمات کو ہماری ضیافتِ طبع کے لیے درج نہیں کیا۔ سُنا ہے کہ سقراط بڑے ٹھنڈے مزاج کا شخص تھا اس کا ایسا ہونا ضروری بھی تھا۔ سقراط عقلِ مجسم تھا اور عقل خنک ہے۔ زنانہ طنز و تشنیع کو بڑے ٹھنڈے دل سے سُنتا تھا اور جواب نہیں دیتا تھا۔ جواب نہ ملنے پر بیوی اور زیادہ بھڑکتی تھی کہ اس کم بخت کے کان پر جوں، نہیں رینگتی۔ کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ وہ اس پر بہت گرجی اور وہ خاموش رہا، آخر میں غصہ کھا کر بیوی نے پانی کا ایک گھڑا اس پر اُلٹ دیا کہ اب تو اس کو غصہ آئے اور کچھ بولے۔ پانی پڑنے پر حضرت ہنس پڑے اور فرمایا کہ اس قدر گرجنے کے بعد تھوڑا بہت برسنا لازمی تھا۔

سقراط کی گفتگوئیں نہایت دلچسپ اور سبق آموز ہیں وہ زندگی کے ہر شعبے کی نسبت کچھ نہ کچھ لطیف اور انوکھی بات کہتا ہے کسی خلاصے سے اس کے حُسنِ بیان کا اندازہ نہیں ہو سکتا۔ جو اس چشمے سے اپنی پیاس بُجھانا چاہے اسے چاہیے کہ افلاطون کے وہ مکالمات پڑھے جن میں سقراط ایک متکلم ہے۔ افلاطون کا پیش کردہ بہترین فلسفہ سقراط ہی کی زبان سے بیان ہوا ہے اور اس کا اندازہ کرنا ناممکن ہے کہ اس میں استاد کے خیالات اور بیانات کتنے ہیں

اور شاگرد کے اضافے یا آرائشِ بیان کس قدر۔ افلاطون اور سقراط میں بالکل ''من تو شدم تو من شدی'' والا معاملہ ہے۔ ''تا کس نہ گوید بعد ازیں من دیگرم تو دیگری''۔ ان تمام بحثوں کا ماحصل لیا جائے تو چند بُنیادی باتیں نکلتی ہیں۔ ایک یہ کہ عقلِ کلّی کا وجود ہے، دوسری یہ کہ خیر مطلق کا وجود ہے۔ تیسری یہ کہ نیکی عقل ہے اور بدی جہالت ہے۔ چوتھی یہ کہ نیکی آپ ہی اپنا اجر ہے اور بدی آپ ہی اپنی سزا۔ خارجی اور مادّی جزا سزا کا نیکی اور بدی پر عائد ہونا لازمی نہیں اور ایک طرح سے غیر متعلق ہے۔ مملکت اگر عقل اور حصولِ خیر کی بنا پر قائم کی جائے تو افراد کی زندگی اور جماعت کا نظم و نسق کس قسم کا ہونا چاہیے اور عادل اور عاقل حکمرانوں کی جماعت کس طرح وجود میں آسکتی ہے۔ فردِ عاقل و عادل اور جماعتِ عاقل و عادل ایک دوسرے کا آئینہ ہیں۔ جن اصول سے ایک فرد کی زندگی میں توازن، ہم آہنگی اور سعادت پیدا ہوتی ہے انھیں اصول سے جماعت اور مملکت میں بھی یہ کیفیت ظہور میں آتی ہے۔

سقراط کے زمانے میں ایتھینیا کی جو حالت تھی اس کا ایک مختصر سا خاکہ ہم پہلے پیش کر چکے ہیں۔ سقراط کی تعلیم پر کچھ مزید لکھنے سے پہلے ہم اس کو دہراتے ہیں تاکہ اس کی تعلیم کا پس منظر ہمارے سامنے آسکے۔

یونانیوں کی مسلسل عقلی ترقی سے قدیم مذہب کی بنیادیں کھوکھلی ہو چکی تھیں۔ سوفسطائیوں نے روایتی مذہب کی جڑیں اُکھاڑ دی تھیں۔ عقل و علم کی ترقی کے بعد دیوتاؤں اور دیویوں پر کس کا اعتقاد قائم رہ سکتا ہے۔ قدیم اخلاق انھیں دیوتاؤں کے عقیدے اور بیم و رِجا کے ساتھ وابستہ تھے۔ جہاں اخلاق کی تعمیر خاص فوق الفطرت عقائد پر مبنی ہو وہاں ان عقائد کے سُست ہو جانے پر اخلاق کو سنبھالنا مشکل ہو جاتا ہے۔ دنیا میں تو نیکی کی جزا اور بدی کی سزا اٹلتی معلوم نہیں ہوتی، آدمی کو دنیاداری میں نیک ہونے کی اتنی ضرورت نہیں بلکہ ہشیار ہونے کی ضرورت ہے۔ دس کے دس اخلاقی احکام کی خلاف ورزی کی جا سکتی ہے بشرطے کہ ایک گیارھویں ابلیسی حکم کی پیروی کی جائے کہ جو گناہ چاہے کر لیکن اس طرح کہ تو پکڑا نہ جائے۔ کسی نہ کسی طرح خوب دولت اور قوت حاصل کر لو اور اس کے بعد جو چاہو کرو عالم اور زاہد بس تمھاری خوشامد کریں گے:

خوک باش و خرس باش و کرگسِ مُردار باش
ہرچہ خواہی باش لیکن اند کے زردار باش

دنیادار کے لیے دولت اور قوت ستارِ عیوب اور قاضی الحاجات ہیں جب اور خداؤں کی قوتیں وہمی قرار دی جائیں تو ان خداؤں کی قوتیں بر بنائے مشاہدہ یقینی ہو جاتی ہے۔ سوفسطائی لوگوں کو یہی سکھاتے تھے کہ بظاہر قانون کے اندر رہ کر ان قوتوں کو کس طرح حاصل کیا جائے قانون کمزوروں نے ہی اپنی حفاظت کے لیے بنایا ہے، زبردست کے لیے کوئی قانون نہیں۔ آزادیٔ افکار نے ایتھینیا کی ریاست میں انتشار پیدا کر دیا تھا، سلطنت جمہوری تھی لیکن جمہوریت اسی حالت میں قائم رہ سکتی ہے جب کوئی شدید بیرونی خطرہ نہ ہو۔ جمہوریت محفوظ سلطنتوں کا طرزِ حکومت ہے۔ ایتھینیا کے قریب اُن کی حریف اسپارٹا کی حکومت تھی جس کا تمام نظام مرکزی اور عسکری تھا اور جس کی تمام قوتوں کا محور عسکریت تھی۔ وہ عقل کی فراوانی نہیں چاہتے تھے بلکہ قوت کی افزایش کے طالب تھے۔ آزادانہ بحثیں کرنے والی جمہوریت جہاں ہر شخص اپنی انفرادی آزادی کو قائم رکھنا چاہتا ہے جب عسکریت سے ٹکرائے گی تو اس کا شکست کھا جانا لازمی ہے۔ ایتھینیا کی جمہوریت آزاد شہریوں کی جمہوریت تھی۔ اگرچہ اس کی آبادی میں تین چوتھائی غلام تھے جن کو کوئی شخصی آزادی یا قانونی حق حاصل نہیں تھا۔ آزاد جماعت میں کئی پارٹیاں بن گئی تھیں، بڑے بڑے اہم اُمور کا فیصلہ کثرتِ آرا سے ہوتا تھا۔ بڑے بڑے لیڈر اور جرنیل چند ووٹوں کی بنا پر قتل ہو جاتے تھے۔ فلسفیوں اور فلسفوں کے متعلق بھی عوام کالانعام ہی فیصلہ کرتے تھے کہ کون سے فلسفے قابلِ قبول اور کون سے فلسفی واجب القتل ہیں۔ ظالم افراد کی مطلق العنانی سے گھبرا کر جماعتیں جمہوریت قائم کرتی ہیں لیکن جب جمہوریت جاہل اور پاگل ہو جائے جس کا ہمیشہ امکان رہتا ہے تو اُس کا جبر اور ظلم مطلق العنان بادشاہوں سے کچھ کم نہیں ہوتا۔ خود غرضوں اور خطیبوں کے لیے عوام کے جذبات کو اُبھارنا کون سی مشکل بات ہے۔ ایتھینیا کی عدالتِ عالیہ کسانوں اور تاجروں وغیرہ پر مشتمل ہوتی تھی جن کے انتخاب کا یہ طریقہ تھا کہ اراکین باری باری ناموں کے ابتدائی حروفِ تہجی کے لحاظ سے چُنے جاتے تھے۔ عدل اس ترتیبِ تہجی کے سپرد تھا۔ ایسی سوسائٹی جہاں افراد دینی اور اخلاقی قیود سے آزاد ہو گئے ہوں اور مملکت کا مدار عوام کی رائے شماری پر ہو، بڑے خطرے میں تھی لیکن عوام کو اس خطرے کا کوئی احساس نہیں تھا اور اگر احساس تھا بھی تو اُس کے وجوہ اُن کو اچھی طرح معلوم نہیں تھے۔ اسی جمہوریت نے آخر میں سقراط

سے دانا اور مصلحِ اخلاق کو چند ووٹوں سے سزائے موت دی۔ الزام یہ تھا کہ وہ دیوتاؤں کو نہیں مانتا اور خلافِ روایت عقائد سے نوجوانوں کے اخلاق خراب کرتا ہے۔ قدیم مذہب سے منحرف ہونے میں سقراط بھی سوفسطائیوں کے ساتھ شریک تھا لیکن وہ مذہب کے خلاف اعلانیہ بغاوت نہیں کرتا تھا۔ جابجا وہ بھی دیوتاؤں کے قصے مثالاً بیان کرتا ہے لیکن حکیمانہ انداز میں اور عام لوگوں کو شک ہوتا ہے کہ یہ دیوتاؤں کو اس طرح مانتا بھی ہے یا نہیں جس طرح ہم مانتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ وہ دیوتاؤں کو تمثیلی حقائق سمجھتا ہے اور اگر ان کا قائل ہے تو اسی طرح قائل ہے جس طرح بعض حکما فرشتوں یا انسان سے بلند تر ہستیوں کے قائل ہوتے ہیں۔ ہومر کے ہاں ہر قسم کے دیوتا ملتے ہیں، ان میں سے بعض چور ہیں، بعض حاسد، بعض زانی، بعض ڈاکو۔ سقراط اپنی قوم کو یہ تعلیم دیتا ہے کہ دیوتا بد اخلاق نہیں ہو سکتے ان جھوٹے دیوتاؤں کو تعلیم میں سے خارج کر دینا چاہیے اور فقط اچھے خوش اخلاق دیوتاؤں کو رکھ لینا چاہیے اور وہ بھی بچوں کی تعلیم کے لیے بطورِ دروغِ مصلحت آمیز کے۔ وہ حقیقت میں فقط ایک خدائے واحد کا قائل تھا جو سراپا عقل اور سراپا عدل ہے۔ اس کے نزدیک خدا خیرِ مطلق تھا اور نفس کے اندر اسی خیرِ مطلق کے عرفان کا نام نیکی ہے۔ اس کا عقیدہ تھا کہ رُوح اس جسم میں داخل ہونے اور مادّے سے ملوث ہونے سے پہلے بھی موجود تھی اور اس جسم کے فنا ہونے کے بعد بھی باقی رہے گی۔ وہ کہتا تھا کہ اعلیٰ درجے کی زندگی مرنے سے قبل موت کی ایک کوشش ہے۔ جذبات اور مادّی خواہشات سے بچ کر عقلِ خالص اور خیرِ محض کی طرف جانا جسمانی موت اور روحانی حیات ہے۔ دانا انسان اس قسم کی موت کی کوشش جسمانی زندگی کے اندر رہتے ہوئے ہی شروع کر دیتا ہے، اس کے بعد جسم کی مطلق تحلیل سے ڈرنے کی بجائے اس سے خوش ہوتا ہے اور اس سے گریز نہیں کرتا۔ مردِ عاقل کی نشانی یہ ہے کہ جسمانی موت کا قطعاً کوئی خوف اس کے دل میں نہ ہو۔ سقراط نے اپنی شہادت کے وقت اس کا ثبوت دیا کہ اس کے قول اور فعل میں کس قدر کلی مطابقت ہے۔ اب ہم اس کی تعلیم کے اہم نکات بغیر کسی منطقی ترتیب کے پیش کرتے ہیں۔

(۱) تمام انسانوں کا علم محدود ہے۔ غیر انسانی مخلوقات کا علم محال بھی ہے اور غیر ضروری بھی۔ انسان کو نیکی کا علم ہو سکتا ہے لیکن وہ بھی کامل طور پر نہیں۔

(۲) دوسرے لوگ بھی جاہل ہیں اور میں بھی جاہل ہوں لیکن وہ اپنی جہالت سے ناواقف ہیں اور اس جہالت کو علم سمجھتے ہیں۔ مجھ کو اُن پر فوقیت یہ ہے کہ میں جانتا ہوں کہ میں کچھ نہیں جانتا۔

(۳) اپنے نفس کو پہچانو، تمام حقائق کا دروازہ اسی عرفانِ نفس سے کھلتا ہے۔

(۴) اخلاقیات ہی اصل علم ہے باقی تمام علوم اس کے مقابلے میں ظنّی اور اضافی ہیں۔

(۵) انسان معیارِ کائنات ہے لیکن اس سے مُراد کسی فرد کے ہنگامی جذبات اور محسوسات نہیں۔ خیر مطلق کا معیار انسان کی فطرت کے اندر مضمر ہے۔

(۶) جس کو حقیقت کہتے ہیں وہ جزئیات میں نہیں ملتی بلکہ کلّیات میں پائی جاتی ہے۔ نیکی اور علم کلّی اصول کے عرفان اور ان پر عمل کرنے کا نام ہے۔

(۷) جاننا دو قسموں کا ہے ایک رائے اور دوسرا علم۔ عام آدمی فقط رائے رکھتے ہیں اور اس پر عمل کرتے ہیں۔ علم صرف حکیم کو حاصل ہوتا ہے۔

(۸) ہر بحث سے پہلے الفاظ کے معنی معیّن کر لینے چاہییں۔ جب تک تصور زیرِ بحث کی واضح تعریف و تحدید نہ ہو ہر بحث خلطِ مبحث کا ایک دلدل ہوتی ہے۔

(۹) علم کے اصلی اصول انسان کی فطرت کے اندر مضمر ہیں۔ تعلیم کا مقصد خارج سے کسی کے اندر معلومات کا داخل کرنا نہیں بلکہ اس کے اندر سے فطری اصول کا بے نقاب کرنا ہے۔ تمام اصلی علم روحِ انسانی کا ازلی سرمایہ ہے۔ فطرتِ انسانی علم سے حاملہ ہے، معلّم کو دایہ کا کام کرنا چاہیے۔

(۱۰) کوئی شخص جان بوجھ کر برائی نہیں کرتا۔ علم سے ضرور نیکی سرزد ہوگی اور جہالت سے بدی۔ بد آدمی بھی شر کو خیر سمجھ کر کرتا ہے، فطرتاً وہ بھی خیر کا طالب ہے مگر جہالت کی وجہ سے راستہ بھول گیا ہے۔

(۱۱) نیکی علم ہے اس لیے اس کی تعلیم ہو سکتی ہے، خیر و شر کے اصول عقلی طور پر لوگوں کو سمجھا سکتے ہیں۔

(۱۲) نیکی میں ایک وحدت پائی جاتی ہے۔ اگر کسی ایک پہلو میں انسان پوری طرح نیک ہو جائے تو باقی نیکیاں بھی اس کے ساتھ آجائیں گی۔ کوئی شخص ایک پہلو میں بد ہو کر

دوسرے پہلوؤں میں نیک نہیں ہو سکتا۔

(۱۳) صحیح علم اور نیکی کے لیے لازمی ہے کہ وہ عمل میں سرزد ہو۔

(۱۴) انسان کی فطرت کا کوئی پہلو فنا کر دینے کے قابل نہیں ہے۔ ہر جبلت کا ایک وظیفہ ہے اور عدل کے ساتھ اس وظیفے کو پورا کرنے کا نام نیکی ہے۔

(۱۵) فرد کی زندگی میں سعادت اور ہم آہنگی عدل ہی سے قائم ہو سکتی ہے اور جماعت کی زندگی میں بھی عدل ہی سے۔ فرد اور جماعت کا عدل ایک دوسرے کا آئینہ ہیں۔

(۱۶) جماعت کا عدل یہ ہے کہ ہر طبقہ اپنے اپنے کام کی اہلیت رکھتا ہو اور اس کو اچھی طرح انجام دے۔ فرد کے اندر عدل یہ ہے کہ اس کی ہر جبلت اپنا وظیفہ اپنے حدود کے اندر پورا کرے تاکہ سب کے وظائف سے مل کر ہم آہنگی پیدا ہو جائے جو اصلِ سعادت ہے۔

(۱۷) انسان سے اعلیٰ تر فوق الفطرت ہستیوں کا وجود ہے لیکن اصل الوہیت ایک خدائے واحد کو حاصل ہے جو خیر مطلق اور علم مطلق ہے اور ربّ العالمین ہے۔

(۱۸) فطرتِ خارجہ کے متعلق انسان کو فقط اس قدر علم ہو سکتا ہے کہ اس میں نظم و ترتیب اور مقصد پایا جاتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک دانا قوت کی مخلوق ہے۔

(۱۹) انسان ہمیشہ اپنی عقل کی رہبری میں نہیں چلتا بلکہ اعلیٰ قوتیں بھی اس کو ہدایت کرتی اور غلط راستوں پر چلنے سے روکتی ہیں۔ سقراط خود اپنے اندر سے وقتاً فوقتاً ایسی آواز سنتا تھا۔

(۲۰) بدی کرنے سے کبھی حقیقی مسرت اور سعادت حاصل نہیں ہو سکتی۔ سعادت نیکی کے ساتھ وابستہ ہے اور شقاوت بدی کے ساتھ، نیکی خود ہی اپنا اجر ہے اور بدی خود ہی اپنی سزا۔ لیکن خدا نے ان کے ساتھ دوسری جزائیں اور سزائیں بھی وابستہ کر رکھی ہیں جن کا پورا انکشاف کسی دوسری زندگی میں ہو گا۔

(۲۱) ظلم کرنا ظلم سہنے سے بدرجہا بدتر ہے۔ ظلم سہنے سے فقط جسم کو اذیت پہنچتی ہے جو غیر اصلی اور عارضی ہے۔ ظلم کرنے سے انسان کی اصلیت یعنی اس کی روح کو صدمہ پہنچتا اور اس میں فساد پیدا ہوتا ہے۔

(۲۲) جب تک کہ داناؤں اور عادلوں کی حکومت نہ ہو کوئی شریف آدمی پبلک لائف

میں حصہ نہیں لے سکتا۔ اگر وہ دانائی اور سچائی سے کام لے گا تو اس کو بہت نقصان پہنچے گا۔ اس کو کسی قسم کی قوت حاصل نہیں ہو گی اور قوی احتمال ہے کہ وہ مار ڈالا جائے۔

(۲۳) حُبِ جاہ اور طلبِ قوت سے لوگ سیاسی رہنما بننے کی کوشش کرتے ہیں اور جمہوری حکومتوں میں بعض ذہین لوگ اس رہنمائی کو خطابت سے حاصل کرنا چاہتے ہیں۔

(۲۴) خطابت عام طور پر خوشامد اور دروغ بافی کی مشق کا نام ہے۔ بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ کوئی شخص خطابت کی قوت کو صداقت کے لیے استعمال کرے۔

(۲۵) خطیب ایک خوشامدی باورچی کی طرح ہوتا ہے جو مریضوں کے سامنے چٹخارے دار کھانے پیش کرتا ہے ان کو تھوڑی دیر تک یہ خوشامدی باورچی سچے طبیب کے مقابلے میں قابلِ تعریف آدمی معلوم ہوتا ہے کیوں کہ سچا طبیب مریضوں کے لیے کڑوی دوائیں اور سادہ غذائیں تجویز کرتا ہے۔

(۲۶) شاعر بھی اکثر دروغ باف ہوتے ہیں اور لوگوں کے جذبات کو اُبھارنا اپنا فن بنالیتے ہیں اس سے وہ بہت مقبول ہو جاتے ہیں اور مالی نفع بھی حاصل کر لیتے ہیں۔ عادل مملکت میں شاعروں پر شدید احتساب ہونا چاہیے۔

(۲۷) سچ وہی شخص بول سکتا ہے جو دانا ہو اور جس کا نفع و ضرر حکومت یا عوام کے ہاتھوں میں نہ ہو۔

(۲۸) سچا آدمی موت سے نہیں بلکہ بد اعمالی اور تخریبِ روح سے گھبراتا ہے۔

(۲۹) جو شخص رسوم و رواج کی پابندی میں یا عادتاً نیکی کرتا ہے اس کو بھی دنیا و آخرت میں ایک قسم کی سعادت حاصل ہو گی۔ لیکن اعلیٰ ترین درجات صرف اس نیکی کے لیے ہیں جس کے ساتھ عرفان بھی وابستہ ہو۔

(۳۰) نیکی کے ساتھ ذوقِ فقر یعنی سادہ ترین زندگی کی خواہش ضروری ہے کیوں کہ اس کے بغیر نیکی قائم نہیں رہ سکتی۔

(۳۱) بدی کرنے کے بعد سزا پانا بہ نسبت بچ کر نکل جانے کے بدرجہا بہتر ہے۔ بدی ایک روحانی بیماری ہے اور سزا اس کی دوا ہے۔ بیماری کے ہوتے ہوئے دوا سے بچنے والا احمق ہے۔ اس کوشش سے اس کے مرض کا ازالہ نہیں ہو گا بلکہ اس میں اضافہ ہو جائے گا، سزا کا

مقصد تعذیب نہیں بلکہ تہذیب ہے۔

سقراط اور افلاطون

افلاطون سقراط کا سب سے زیادہ سر بر آوردہ شاگرد تھا استاد مصنف نہیں تھا لیکن اس کی کمی شاگرد نے اس خوبی سے پوری کی کہ آج ہم خود افلاطون کے مقابلے میں سقراط سے زیادہ واقف ہیں۔ سقراط کے اخلاقی تصورات کو اس نے بڑی شرح وبسط کے ساتھ بہت اُجاگر کر کے پیش کیا۔ استدلال کی خشکی کو آرائشِ بیان اور انسانی زندگی کے معاملات و جذبات کے ساتھ ملا کر اس طرح رفع کیا کہ ایتھینیا کی علمی محفلوں کی تصویر آنکھوں کے سامنے آجاتی ہے۔ ہر تصور کے پیچھے ایک خاص قسم کی انسانی شخصیت نمایاں ہے اور بڑی وضاحت کے ساتھ یہ حقیقت دل نشین ہوتی جاتی ہے کہ کس قسم کا تصور کس قسم کی شخصیت اور کس قسم کی زندگی میں سے پیدا ہوتا ہے۔ وہ اس حقیقت سے خوب واقف تھا کہ خشک استدلال سے لطف یا فائدہ اُٹھانا ہر انسان کا کام نہیں، حکمت و معاشرت کے اصول ریاضیات کے اصول کی طرح یقینی اور قابلِ ثبوت نہیں ہوتے ہر مسئلے سے کئی کئی پہلو پیدا ہوتے ہیں۔ ان مسائل پر کماحقہ بحث کرنے کے لیے ضروری ہے کہ تمام زاویائے نگاہ یکے بعد دیگرے انسان کے سامنے آئیں اور ان کی باہمی آویزش یا فتح وشکست سے اصل حقیقت کو اخذ کیا جائے۔ اپنے نقطۂ نظر سے ایک مصنف کا استدلال، جس میں دوسروں کے خیالات یا نظر انداز کر دیے جاتے ہیں یا بے قوت طریقے سے ضمناً پیش کیے جاتے ہیں، تلاشِ صداقت اور وضاحتِ مطلب کے لیے کبھی اتنا مفید اور دل نشیں نہیں ہو سکتا جتنا کہ مکالمے کا طریقہ جس میں ہر متکلم کو اپنا خیال پوری قوت کے ساتھ پیش کرنے کا موقع ملے۔ حکمائے متقدمین میں سے سب سے زیادہ یہ طریقہ افلاطون نے استعمال کیا! اسی لیے دو ہزار برس سے زیادہ کے عرصے سے آج تک اس کی کتابیں بڑے ذوق وشوق سے پڑھی جاتی ہیں اور اس میں حکمت کے جو موتی ہیں وہ نوعِ انسان کا مشترکہ ورثہ بن گئے ہیں۔

افلاطون کا سن پیدائش ۴۲۷ ق م ہے۔ اس کا گرو سقراط ایک غریب سنگ تراش کا بیٹا تھا لیکن افلاطون بڑا خاندانی شخص تھا۔ اس کا اصل نام ارسٹو کلیز (Aristocles) تھا۔ بعد

میں لوگ غالباً اس کے فراخ سینے کی وجہ سے اس کو پلاٹون پکارنے لگے (اس لفظ کے معنی ہیں ''فراخ سینے والا'' ممکن ہے کہ اس کے معنوی انشراحِ صدر کی وجہ سے لوگوں نے اس کو یہ لقب دیا ہو) جو ہماری زبان میں آکر فلاطون یا افلاطون ہو گیا ہے۔ افلاطون کو مختلف علوم میں بڑے بڑے اساتذۂ فن کی شاگردی کا موقع ملا۔ اس نے گردو پیش کے ممالک کا سفر بھی کیا۔ کہتے ہیں کہ وہ مصر بھی گیا جہاں اس نے مذہبی پیشواؤں سے ریاضیات اور ہیئت سیکھی جو اِن علوم میں یدِ طولیٰ رکھتے تھے۔ قریباً چالیس برس کی عمر میں وہ اطالیہ میں فیثا غورسیوں سے ملا جہاں اس نے ان کے فلسفے اور اُن کے جماعتی نظام کا مطالعہ کیا۔ ۴۰۷ ق م سے ۳۹۹ ق م تک اس نے سقراط کی شاگردی کی۔ وہ سسلی بھی گیا جہاں اس وقت ڈائیونیسیس (Dionysius) کی حکومت تھی۔ سسلی میں اس نے اس حکمراں کے نسبتی بھائی ڈیو سے دوستانہ تعلقات پیدا کر لیے لیکن اس نے اپنی آزاد گفتاری سے اس مطلق العنان حکمراں کو اس قدر ناراض کر دیا کہ اس نے اسے گرفتار کر لیا اور ایک جنگی قیدی کے طور پر بیچ ڈالا۔ اس کے ایک ہم وطن انیسیرس نے فدیہ دے کر اس کو چھڑایا۔ اس کے بعد اس نے ایتھینیا واپس آکر اکاڈمی کی بنیاد ڈالی۔ افلاطون اور دو مرتبہ بھی سائرا کیوز گیا ہے۔ جب اس پر ظلم کرنے والے ڈایونیسیس کا انتقال ہو گیا (۳۶۷ ق م) تو افلاطون کو یہ خیال پیدا ہوا کہ ڈیو کی مدد سے نئے حکمراں یعنی ڈایونیسیس کے بیٹے کو اپنے اخلاقی اور سیاسی نظریات کے زیرِ اثر لانا چاہیے۔ تیسری مرتبہ جانے کی غرض یہ تھی کہ ڈایونیسیس اور ڈیو میں مصالحت کرائے جن کے تعلقات بہت خراب ہو گئے تھے۔ اپنے خیالات کو عملی جامہ پہنانے کی ان تینوں کوششوں میں وہ ناکام رہا۔ ایک مرتبہ بطورِ غلام بک گیا اور آخری مرتبہ قتل ہوتے ہوتے بچا۔ افلاطون کی یہ سیاسی اور عملی کوششیں نہ صرف اس کے لیے سبق آموز ہوئیں بلکہ آنے والی نسلوں کے لیے بھی ایک قیمتی سبق چھوڑ گئی ہیں۔ ایک انقلابی خیالات رکھنے والا حکمت پسند اور صداقت کوش شخص درباروں میں نہیں پنپ سکتا اور سیاسی انقلابات محض ایک حکیم کے فلسفے سے یک بیک پیدا نہیں ہو سکتے۔ اس کی کتاب جمہوریت میں اس کے اس تجربے کا لبِ لباب اس جملے میں ملتا ہے کہ صداقت اور عدل کی بنا پر سوسائٹی کی تعمیر جدید تب ہی ممکن ہو سکتی ہے جب کوئی بادشاہ فلسفی ہو جائے جسے ہر قسم کے ردّوبدل کا اختیار حاصل ہو یا کہیں

حسنِ اتفاق سے کوئی حکیم بادشاہ ہو جائے۔ افلاطون نے دیکھا کہ خود اس کے لیے بادشاہ ہونا ممکن نہیں تو کم از کم دوسری کوشش کی جائے کہ کسی حکمراں کو اپنے فلسفے کا قائل کرا کے اس سے کام لیا جائے۔ لیکن مطلق العنان حاکم کو حکیم بنانا بھی کوئی آسان کام نہیں۔ اگر وہ کسی خیال کا قائل ہو بھی جائے تو باوجود اپنی قدرت کے وہ اس کو عمل میں نہیں لا سکتا، گرد و پیش کے ذی اقتدار لوگ اپنے اغراض و مقاصد کو آسانی سے قربان کرنے پر تیار نہیں ہوتے اور عوام بھی ایسے انقلابات پر راضی نہیں ہو سکتے جن سے اُن کے مذہب اور رسوم و رواج کی کایا پلٹ ہو جائے۔ بعد از خرابیٔ بسیار افلاطون اس نتیجے پر پہنچا کہ ایک صداقت طلب حکیم زیادہ سے زیادہ یہی کر سکتا ہے کہ اس گندی سیاست سے الگ ہو کر علم و تحقیق میں اپنی زندگی بسر کرے اور اس کو زمانے پر چھوڑ دے کہ وہ اس کے دریافت کردہ نصب العینوں سے رفتہ رفتہ کس طرح اخلاق اور سیاست پر اثر پیدا کرتا ہے۔ سوسائٹی کا جو نظام اس وقت تھا اور کم و بیش اب تک موجود ہے وہ اس قسم کا نہیں ہے کہ نیکی اور علم میں زندگی بسر کرنے والا شخص سیاست میں کامیابی سے حصہ لے سکے۔ اکثر پاک نفس حکیم اس بات پر پیچ و تاب کھاتے ہیں کہ انسانی زندگی کے نظم و نسق کی باگیں جاہلوں اور کمینوں کے ہاتھوں میں ہیں۔ اسی خیال سے ان میں سے کوئی کوئی شامت کا مارا کبھی عملی میدان میں آ جاتا ہے، لیکن تھوڑے ہی عرصے میں اس کی وہ گت بنتی ہے کہ اگر اس کی جان بچ جائے تو باقی عمر کے لیے وہ خلوت گزیں ہو کر سیاسی معاملات سے بیزار اور بے تعلق ہو جاتا ہے۔ اگر اس کے خیالات میں صداقت اور زندگی کو بہترین بنانے کی قوت ہے تو وہ بالکل اکارت نہیں جاتے۔ رفتہ رفتہ اُن کی اشاعت ہوتی رہتی ہے اور وہ دلوں میں سرایت کرتے رہتے ہیں یہاں تک کہ وہ کوئی بہت بڑا انقلابی نتیجہ پیدا کر دیتے ہیں لیکن اگر وہ حکیم سیاست کے دلدل میں پھنس کر خود اپنے عمل سے براہِ راست کوئی نتیجہ پیدا کرنا چاہتا تو اس کو کامیابی نہ ہوتی اور دنیا کو بھی اس سے نقصان پہنچتا کیوں کہ عملی مشاغل اور سیاسی اُلجھنیں اس کو افکارِ عالیہ کی آفرینش کے لیے بے کار کر دیتیں۔ جب تک سوسائٹی کا نظام یہی ہے افلاطون کے اس تلخ تجربے سے سبق حاصل کر کے کوئی مردِ حکیم سیاسی خطیب یا وزیر و مشیر بننے کی کوشش نہ کرے۔ عملی زندگی میں کسی ایک وقت کوئی عارضی نتیجہ پیدا کرنے کی بجائے وہ ازلی حقائق کا انکشاف کر کے بڑے دور رس

مگر دیر اثر نتائج پیدا کر سکتا ہے۔ صداقت میں قوت ہے لیکن اس کے اثر کرنے کے طریقے وہ نہیں ہیں جو سیاسی رہبری کے طالب اختیار کرتے ہیں۔

افلاطون کو سب سے زیادہ فائدہ سقراط کی تعلیم سے پہنچا۔ سقراط نے اس کے سامنے اعلیٰ درجے کے علمی اور اخلاقی نصب العین پیش کیے اور اس کی ذہنی قوتوں میں ربط اور نظم پیدا کیا۔ افلاطون پہلے کچھ شاعری میں بھی طبع آزمائی کرتا تھا لیکن سقراط کی شاگردی کے بعد اس نے اس شغل کو ترک کر دیا اور تلاشِ حکمت کے مقابلے میں اس کو مُہمل سمجھا۔ جو کچھ پہلے لکھ چکا تھا اس کو تلف کر دیا۔ وہ اپنے تمام فلسفے کے لیے اپنے آپ کو سقراط کا رہینِ منت سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ خدا کا شکر ہے کہ میں یونانی قوم میں پیدا ہوا اور کسی وحشی یا نیم مہذب قوم میں پیدا نہیں ہوا، آزاد پیدا ہوا غلام پیدا نہیں ہوا، مرد پیدا ہوا عورت پیدا نہیں ہوا لیکن سب سے بڑھ کر شکر اس کا کرتا ہوں کہ میں سقراط کے زمانے میں پیدا ہوا۔

قدما میں سے افلاطون ہی ایک ایسا شخص ہے جس کی کثیر تصانیف ہم تک پہنچی ہیں۔ ایسی تصانیف جو صحیح طور پر اس کی طرف منسوب ہو سکیں چھتیس کے قریب ہیں۔ ان میں بہت سے مکالمات ایسے ہیں جن میں سقراط کی تعلیم کو اس کی زبانی پیش کیا گیا ہے اور جن کے متعلق یہ کہنا دشوار ہے کہ ان میں کس قدر تعلیم سقراط کی ہے اور کس قدر افلاطون کا اضافہ یا اس کی تاویلات ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے مکالمات چالیس برس کی عمر کے قریب لکھنے شروع کیے جب کہ اس نے اکاڈمی کی بنا ڈالی ہے۔ تمام مکالمات سقراط کی موت کے بعد لکھے گئے ہیں۔

اس بات پر بحث کی گئی ہے کہ آیا مکالمہ ایک فلسفے کو پیش کرنے کے لیے مفید طریقہ ہے یا ناقص۔ بعض کا خیال ہے کہ مکالمے میں ایک فلسفی اچھی طرح اپنا نظامِ فلسفہ پیش نہیں کر سکتا کیوں کہ ہر شخص کے جا بجا اعتراض سے اس کو اُلجھنا اور اس کو جواب دینا پڑتا ہے۔ اگر کسی کے پاس گھڑا گھڑایا کوئی نظامِ فلسفہ موجود ہو تو اس کو فلاطینوس اسپائنوزا اور ہیگل کی طرح ایک منظّم شکل میں پیش کر دے۔ لیکن افلاطون کے مکالمات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ خود صداقت کی تلاش کر رہا ہے اور صاف طور پر دکھائی دیتا ہے کہ افکار کی نفسیاتی اور منطقی نشوونما کس طرح ہو رہی ہے۔

افلاطون کے مکالموں میں جابجا تشبیہات تمثیلات اور ضمیات ملتے ہیں۔ دیوتاؤں کے قصے اور حیاتِ ماقبل اور حیاتِ بعد الموت کے نقشے بھی ہیں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان کی بابت کیا خیال کیا جائے، کیا یہ بھی افلاطون کے عقائد ہیں یا وہ ان کو توضیحِ بیان اور آرائشِ مطلب کے لیے شاعرانہ طور پر استعمال کرتا ہے یا یہ کہ وہ عوام کو اس دھوکے میں رکھنا چاہتا ہے کہ وہ بھی ان کی طرح اُن خرافیات کا قائل ہے لیکن چالاکی سے خاص معانی ان کو پہنانا چاہتا ہے۔ یا یہ ہے کہ جہاں استدلال کا ٹٹو نہیں چلتا اور خالص منطق سے تناقض میں اُلجھ جانے کا خطرہ ہوتا ہے وہاں وہ شاعرانہ تمثیلات میں پناہ لے کر جان چھڑاتا ہے۔ پڑھنے والے کے لیے بعض اوقات بہت دُشوار ہو جاتا ہے کہ وہ یقین کے ساتھ کہہ سکے کہ اس بیان میں کون سی چیز محض تشبیہ و تمثیل ہے اور کون سا بیان مصنف کا اصل عقیدہ ہے جس کو وہ جوں کا توں امرِ واقعہ سمجھتا ہے۔ اکثر مذہبی صحیفوں کی تفسیر و تاویل میں بھی یہی دِقت پیش آتی ہے۔ قیامت، سزا و جزا اور حیات بعد الموت کی تفصیلات کو بعض لوگ امرِ واقعہ سمجھتے ہیں اور بعض ان کو معنوی حقائق کا تمثیلی بیان قرار دیتے ہیں۔ افلاطون روح کی حیات ماقبلِ تجسیم اور بعدِ موت کی زندگی کے نقشے کھینچتا ہے، خدا کو صانع اور خالق قرار دے کر تخلیق اور تکوین کی داستان دُہراتا ہے۔ جنت اور دوزخ کی تصویریں بناتا ہے۔ ہمیں کوئی حق حاصل نہیں کہ ہم یہ فیصلہ کرلیں کہ وہ ان چیزوں کو محض تمثیلوں کے طور پر پیش کرتا ہے۔ اگرچہ یہ بھی نادُرست ہوگا کہ اس کی ہر تمثیل کو یہ سمجھ لیا جائے کہ وہ اس کو واقعہ سمجھ کر بیان کر رہا ہے۔ مثنوی شریف میں اسی قسم کی ایک بحث موجود ہے۔ کسی نے مولاناؒ پر یہ اعتراض کیا کہ آپ جو واقعات بیان کرتے ہیں اُن میں بہت سے تاریخی لحاظ سے غلط ہوتے ہیں۔ اس پر مولاناؒ نے جواب دیا کہ مجھ کو براہ راست کسی قصے یا واقعے کی صحت سے مطلب نہیں میں تو یہ قصے محض تمثیل کے طور پر بیان کرتا ہوں:

اے برادر قصہ چوں پیمانہ ایست
معنی اندر وے مثالِ دانہ ایست

مولانا رومؒ افلاطون سے کم درجے کے معنوی حکیم نہیں ہیں، ان کا نام ہی لوگوں نے مولوی معنوی رکھ دیا۔ موسیٰؑ اور فرعون کا قصہ بیان کرتے ہوئے وہ فرماتے ہیں کہ موسویت اور

فرعونیت کی پیکار زندگی کی ایک ازلی اور ابدی حقیقت ہے اور میں اسی حقیقت کو واضح کرنا چاہتا ہوں جو ہر وقت موجود ہے لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا غلط ہوگا کہ وہ موسیٰؑ اور فرعون کے واقعے کو تاریخی نہیں سمجھتے تھے۔ اسی طرح ہو سکتا ہے کہ تکوین اور قیامت اور جزاوسزا کے واقعات کو کوئی شخص واقعات بھی سمجھے اور ان کو معنوی مفہوم کی تمثیل کے طور پر بھی استعمال کرے۔

فلسفے اور زندگی کے تمام اہم مسائل افلاطون کی تصنیفات میں پھیلے ہوئے ہیں۔ مشکل یہ ہے کہ اس کی کوئی تصنیف کسی خاص مضمون کے ماتحت نہیں اور مکالمے کی وجہ سے اندازِ بیان میں کوئی خاص تسلسل نہیں۔ اس کے فلسفے کا خلاصہ پیش کرنے کا ایک طریقہ یہ ہو سکتا ہے کہ خاص خاص عنوانات کے ماتحت اس کے منتشر خیالات کو منظم کیا جائے اور پھر ان پر تبصرہ کیا جائے۔ اکثر مورخینِ فلسفہ نے یہی طریقہ اختیار کیا ہے لیکن اس اندازِ بیان میں فلسفیانہ خشکی پیدا ہو جانے کا اندیشہ ہے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اس کی کسی ایک اہم تصنیف کو لیا جائے جو اس کے اکثر و بیشتر افکار کی جامع ہو اور اس کے اندر بیان کردہ مختلف افکار اور اُن کی آفرینش کو واضح کیا جائے۔ خوش قسمتی سے افلاطون کی مشہور ترین تصنیف ”جمہوریہ“ اس مصرف کے لیے نہایت موزوں ہے اس کتاب میں مہذب اور متمدن زندگی کے تمام مسائل اس خوبی سے آ گئے ہیں کہ گزشتہ تیئس صدیوں میں کوئی زمانہ ایسا نہیں گزرا جس میں پڑھنے والوں کو یہ محسوس نہ ہو کہ یہ مسائل خود اُن کے اپنے زمانے کے مسائل ہیں، جمہوریہ اُن کتابوں میں سے ہے جو فطرت کی طرح کبھی کہنہ نہیں ہو سکتیں۔ کتابوں کی عمر کی مدت بھی مختلف جانوروں کی طرح مختلف ہوتی ہے۔ بعض تحریروں کی عمر روزناموں کی طرح ایک روزہ ہوتی ہے بعض کی ایک ہفتہ بعض کی ایک مہینہ۔ بعض اچھی کتابیں سال دو سال یا دس بیس سال تک پڑھنے کے قابل رہتی ہیں۔ بعض کتابیں صدیوں تک مستند رہتی ہیں۔ لیکن دنیا میں چند کتابیں ایسی بھی ہیں جن میں بعض مذہبی صحیفے بھی ہیں جن میں بیان کردہ حقائق فطرتِ ازلی کا آئینہ ہوتے ہیں۔ ایسی کتابیں کبھی بوسیدہ نہیں ہوتیں ان پر کبھی خزاں نہیں آتی۔ جمہوریہ افلاطون ایسی ہی ایک کتاب ہے، مختلف زمانوں کی سیاستوں اور معاشرتوں پر اس کا کچھ نہ کچھ اثر پڑا ہے، جدید تمدن میں بھی بعض بڑے سے بڑے نظامات اس کے اثر سے

خالی نہیں ہیں۔ فرد اور جماعت، اخلاق اور سیاست اس میں دوش بدوش ملتے ہیں، ہر مسئلے میں زندگی کی وحدت اور اس کا ناقابلِ تقسیم ہونا نمایاں ہے۔ کسی ایک مسئلے کا کوئی الگ حل نہیں ہے۔ زندگی کا نصب العین ایک عضوی وجود کی طرح ہے جس میں ہر عضو کی زندگی دوسرے اعضا کی زندگی کے ساتھ وابستہ ہے کوئی عضو الگ ہو کر زندہ نہیں رہ سکتا۔ افلاطون کے مکالمات افکارِ عالیہ کے خزانے ہیں لیکن ان تمام خزانوں کی کنجیاں جمہوریہ کے اندر موجود ہیں۔ مابعد الطبیعیات، الٰہیات، نفسیات، اخلاقیات، سیاسیات، تعلیمیات، فنونِ لطیفہ کا فلسفہ سب اس کے اندر ہے۔ بحثیں اس انداز کی ہیں کہ ان کی نبضیں ہماری موجودہ زندگی میں بھی اسی طرح تڑپ رہی ہیں جس طرح کہ وہ تیئس (۲۳) صدیاں پہلے تڑپ رہی تھیں۔ جمہوریت، آمریت، اشتراکیت، ضبطِ تولید، اصلاحِ نسل، ماکیاویلی، روسو، نیٹشے یہاں تک کہ فرائڈ کی نفسی تحلیل کے جراثیم بھی اس میں موجود ہیں۔ یارانِ نکتہ جو کے لیے ایک شاہی دستر خوان ہے صلائے عام میں ہر خیال اور ہر قماش کے شخص کو دعوت دی گئی ہے۔ امرسن کا قول ہے کہ فلسفہ افلاطون ہے اور افلاطون فلسفہ، یہ دونوں لفظ مرادف ہیں افلاطون کے فلسفے کا نچوڑ جمہوریہ میں ہے۔ کتب خانۂ ہفت ملت بھی سوخت ہو جائے تو اس ایک کتاب کے باقی رہنے سے فلسفہ باقی رہ سکتا ہے۔ اب ہم اس زندۂ جاوید کتاب کا خلاصہ پیش کرتے ہیں۔

جمہوریۂ افلاطون کا مُلخّص

سقراط اپنے چند احباب کے ساتھ ایک دیوی کے تیوہار سے واپس آرہا ہے، سقراط کے ساتھ گلوکون بھی ہے، راستے میں پولی مارکس کی طرف سے اسے ایک پیغام ملتا ہے کہ میرے گھر میں رُک جاؤ، صحبت اچھی رہے گی اور میرے والد سیفالس تم سے مل کر خوش ہوں گے۔ سیفالس اب بہت مُعمّر ہو چکا ہے۔ سقراط سیفالس کے ہاں ٹھیرنے پر راضی ہو جاتا ہے۔ ذی فہم احباب میں بیٹھ کر گفتگو کرنے کا اس کو چسکا ہے۔ پہلے تکلفاً انکار کرتا ہے۔ لیکن جلد ہی راضی ہو جاتا ہے۔ سیفالس کہتا ہے کہ بڈھا ہو گیا ہوں بڑھاپے میں اور سب لذتیں غائب ہو جاتی ہیں فقط اچھی گفتگو کی لذت باقی رہ جاتی ہے میں تو اب کہیں جا نہیں سکتا تم ہی مہربانی کرو تو کبھی کبھی آجایا کرو۔ سقراط کو ہر جگہ مضمون مل جاتا ہے، وہ پوچھتا

ہے کہ بڑھاپے کی نسبت کیا رائے ہے۔ مردِ پیر جواب دیتا ہے کہ لوگ بڑھاپے کو بہت بُرا کہتے ہیں۔ یک پیری وصد عیب۔ لیکن میری رائے تو یہ ہے کہ بڑھاپا ایک سکونِ قلب کا زمانہ ہے جذبات اور نفسِ امّارہ کی جبّاری ختم ہو جاتی ہے۔ بعض بڈھے جن مصائب و آلام کی شکایت کرتے ہیں وہ ان کی خاص طبیعتوں کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں محض بڑھاپے کا نتیجہ نہیں ہوتے۔ سقراط کہتا ہے مگر لوگ یہ کہیں گے کہ تم بڑھاپے میں اس لیے مطمئن ہو کہ تم دولت مند آدمی ہو۔ سیفالس جواب دیتا ہے کہ ہاں، اس کہنے میں تھوڑی بہت سچائی ضرور ہے۔ مگر میں اتنا ضرور کہوں گا کہ اگر نیک مگر نادار بڈھا خوش نہیں ہو سکتا تو بد نفس امیر بڈھا بھی اطمینان سے زندگی بسر نہیں کر سکتا، اطمینان کے لیے دولت کے علاوہ نیک ہونا بھی لازمی ہے۔ سقراط کہتا ہے کہ دولت کی نسبت تمھاری یہ رائے غالباً اس وجہ سے ہے کہ تم نے دولت کمائی نہیں بلکہ ورثے میں پائی ہے۔ لیکن یہ بتاؤ کہ دولت کا اخلاق اور اطمینان کے ساتھ کیا تعلق ہے۔ جواب ملتا ہے کہ واقعہ یہ ہے کہ بڈھا آخرت اور جزاو سزا کے قریب پہنچ جاتا ہے۔ اگر وہ دولت مند تھا اور ہے تو اس کو اطمینان ہوتا ہے کہ وہ ان بد اعمالیوں سے بچا رہا جو افلاس انسان سے کراتا ہے۔ جس کو خدا نے سب کچھ دیا ہو وہ کیوں کسی کا حق مارے اور کسی پر ظلم کرے۔ دولت سے دین سلامت رہتا ہے اور انسان ناانصافی سے بچا رہتا ہے۔ سقراط پوچھتا ہے کہ تمھارے نزدیک انصاف کا کیا مفہوم ہے؟

بزرگ۔ سچ بولنا اور اپنے قرضے ادا کرنا۔ جو کچھ جس کا ہے اس کے حوالے کرنا۔

سقراط۔ ہر حالت میں یا اس کی استثنائی صورتیں بھی ہیں۔ اگر کسی دوست کی تلوار میرے پاس ہے اور اب جب کہ وہ دیوانہ ہو گیا ہے اور واپس مانگتا ہے تو کیا از روئے عدل مجھے اس کا مال اس کے حوالے کرنا لازمی ہے۔

وہ بزرگ اس ماہر مناظر کے ساتھ بھلا کہاں تک چلتا۔ وہ دوسری طرف رجوع ہو جاتا ہے اور مناظرے کو اپنے بیٹے پولی مارکس کے سپرد کر دیتا ہے اس طرح شروع ہی میں وہ مضمون سامنے آجاتا ہے جو پوری کتاب کا موضوع ہے کہ عدل کیا ہے اور مردِ عدل یا جماعتِ عادل کسے کہہ سکتے ہیں۔ سقراط جب تناقض کی طرف اشارہ کرتا ہے تو اس کو جواب ملتا ہے کہ عدل میں وہی بات کرنی چاہیے جو مناسب ہے یعنی جس سے دوستوں کو فائدہ پہنچے اور دشمنوں کو

نقصان۔

سقراط۔ یہ نفع اور نقصان کس قسم کا ہو گا۔

پولی مارکس۔ اگر لڑائی جھگڑا ہو تو دوست کی حمایت کی جائے اور دشمن کے خلاف لڑا جائے۔

سقراط۔ اگر یہی ہے تو صلح میں عدل کس کام آئے گا اور کیا دوستوں کی خاطر اگر چوری کرنی پڑے تو جائز ہے اور کیا ہمارے دوست فقط نیک لوگ ہی ہونے چاہییں اور دشمن بُرے لوگ؟

پولی مارکس۔ دوستوں کے ساتھ اچھائی کرنا چاہیے خواہ وہ کیسے ہی ہوں اور دشمنوں کے ساتھ برائی کرنا خواہ وہ کیسے ہی ہوں۔

سقراط۔ بُروں کے ساتھ برائی کرنا اچھائی یا عدل کیسے ہو سکتا ہے۔ عدل اگر خیر ہے اور نقصان شر تو خیر سے شر کیسے سرزد ہو سکتا ہے۔ کسی بھلے آدمی نے کبھی یہ نہیں کہا کہ برائی کے بدلے میں برائی جائز ہے۔ یہ تو کسی دولت مند قوت پرست آدمی ہی کا خیال ہو سکتا ہے۔ بد آدمی بدلہ لینے والے نیک آدمی کو مخاطب کر کے کہہ سکتا ہے:

گر بدکنم و تو بدمکافات دہی
پس فرق میانِ من و تو چیست بگو

یہاں پر افلاطون سقراط کی زبان سے وہ تعلیم پیش کرتا ہے جسے عیسائی صرف مسیحؑ کی طرف منسوب کر کے کہتے ہیں کہ اس سے قبل کبھی کسی نے یہ نادر تعلیم نہیں دی۔ افلاطون یہ ثابت کرتا ہے کہ اچھائی برائی اور عدل و بے عدلی کے عام تصورات حکمت کے معیار پر صحیح نہیں اُترتے۔

اب ایک دوسرا شریکِ صحبت تھراسی ماکس جو بحث میں شریک ہونے کے لیے پر تول رہا تھا، میدان میں اُترتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ بحث بکواس ہے اور اصل حقیقت یہ ہے کہ ”قوت ہی کا نام حق ہے جس کی لاٹھی اس کی بھینس، جو قوی انسان کی غرض ہے وہی عدل ہے۔“ حکمران جو قوانین بناتے ہیں وہ اپنی اغراض کے لیے بناتے ہیں۔ اس پر سقراط کہتا ہے کہ اگر حکمران غلطی کرے تو اس سے اس کی قوت کی بقا کی غرض پوری نہیں ہو گی اس لیے یہ

نہیں کہہ سکتے کہ قوی حکمران جو قانون بھی بناتے ہیں اس سے ان کی غرض پوری ہوتی ہے۔ ان کے غلطی کرنے کا احتمال ہے۔ اس لیے ہر حالت میں ان کی غرض پوری نہیں ہوتی۔ علاوہ ازیں ہر علم اور فن کا موضوع ہوتا ہے۔ مصوّر کا کام یہ ہے کہ تصویر اچھی بنے اس کی اور ذاتی اور عارضی غرضیں اس کے سامنے براہِ راست نہیں آتیں، اسی طرح عدل کا مقصد یہ نہیں ہو سکتا کہ قاضی یا عدل کرنے والے کو فائدہ پہنچے بلکہ ان کو فائدہ پہنچے جو اس کے سامنے مقدمہ پیش کرتے ہیں۔ ہر علم اور عمل میں فائدہ براہِ راست کسی موضوع یا مقصود کا مدِ نظر ہوتا ہے۔

تھراسی ماکس۔ واہ حضرت یہ تو بتایئے کہ تمھاری کوئی دایہ بھی تھی اور یہ میں اس لیے پوچھتا ہوں کہ اس نے تمھیں یہ بھی نہیں بتایا کہ چرواہے اور اس کے گلّے میں باہمی رشتہ کس قسم کا ہوتا ہے۔ چوپایوں اور حکمرانوں کا ایک ہی قسم کا حال ہے وہ جانوروں کی اس وجہ سے دیکھ بھال کرتا ہے اور ان کو موٹا تازہ کرتا ہے کہ اچھا گوشت کھانے کو ملے۔ حاکم بھی رعیت میں نظم و نسق اسی وجہ سے قائم رکھنا چاہتا ہے کہ خود اس کو زیادہ نفع اور قوت حاصل ہو۔ رعیّت اس کے لیے ایسی ہی ہے جیسے چرواہے کے لیے بھیڑیں۔ دنیا کا تجربہ یہی بتاتا ہے کہ ادنیٰ قسم کی چوری اور ظلم کرنے والے کو لوگ بہت بُرا جانتے ہیں لیکن ڈاکا اگر وسیع پیمانے پر ہو اور کامیاب ہو تو ڈاکو معزز ہو جاتا ہے، فقط ادنیٰ ڈاکو، ڈاکو کہلاتا ہے وسیع پیمانے پر ڈاکا مارنے والا اور قتل و غارت کرنے والا بڑے بڑے القاب کا مستحق ہو جاتا ہے اس کو لوگ اعلیٰ حضرت جہاں پناہ معدلت گستر اور خدا کا سایہ کہنے لگتے ہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ عدل قوی کی غرض ہی کا نام ہے اور بے انصافی بڑی فائدہ بخش ہوتی ہے اور عدل سے زیادہ قوت رکھتی ہے۔

سقراط۔ تو تمھارا مطلب یہ ہوا کہ بے انصافی اچھی ہے اور انصاف بُرا یا یوں کہو کہ عدل شر ہے اور بے انصافی خیر۔

تھراسی ماکس۔ اس نتیجے کو قبول کرنے سے گریز کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میں یہ نہیں کہتا کہ عدل شر ہے بلکہ ایک قسم کی سادہ لوحی اور حماقت ہے اور بے عدلی ایک قسم کی مصلحت اندیشی ہے۔

سقراط۔ کیا غیر عادل تم کو عاقل اور نیک معلوم ہوتے ہیں۔

تھراسی ماکس۔ یقیناً، خصوصاً اگر وہ بے انصافی میں کمال پیدا کر سکیں اور قوموں اور سلطنتوں کو تہ و بالا کر سکیں۔ میں صرف گٹھ کتروں کا ذکر نہیں کر رہا اگرچہ جیب تراشی میں بھی بہت فائدہ ہو سکتا ہے بشرطے کہ اس صفائی سے کی جائے کہ آدمی پکڑا نہ جائے۔

سقراط۔ اگر تم بے انصافی کو عزت اور دانائی اور نیکی کہتے ہو اور تمام اچھائیاں اس کی طرف منسوب کرتے ہو تو تمھارا استدلال بہت قوی ہو جاتا ہے کیوں کہ ان اچھائیوں کو ہم بھی اچھا کہتے ہیں۔ فقط تم یہ کہتے ہو کہ یہ اچھائیاں ناانصافی سے حاصل ہوتی ہیں۔ مگر یہ بتاؤ کہ یہ سچ مچ تمھارا عقیدہ ہے یا محض تمسخر اور بحث کی خاطر ایسا کہہ رہے ہو۔

اس کے بعد سقراط اس کو مناظرے کا ایسا چکر دیتا ہے کہ اس کے منھ سے کہلوا لیتا ہے کہ عدل نیکی اور عقل مندی ہے اور بے انصافی بُرائی اور نادانی۔

سقراط۔ ہاں اب آگے چلو تم نے یہ بھی کہا تھا کہ ناانصافی میں قوت ہے۔ تم اس سے انکار نہیں کرو گے کہ ہو سکتا ہے کہ ایک مملکت غیر عادل یا ظالم ہو اور ظلم سے دوسری سلطنتوں کو غلام بنانے میں کامیاب ہو گئی ہو۔

تھراسی ماکس۔ یقیناً کامل طور پر غیر عادل سلطنت ایسا ہی کرے گی اور بغیر عدل کے قائم اور مضبوط رہے گی۔

سقراط۔ مجھے ذرا مہربانی کر کے یہ بتاؤ کہ کیا کوئی سلطنت یا فوج یا ڈاکوؤں اور بدمعاشوں کا گروہ کامیابی سے کوئی کام کر سکتا ہے اگر اس کے افراد ایک دوسرے کو نقصان پہنچانے پر آمادہ ہوں۔

تھراسی ماکس نے کہا کہ ڈاکوؤں کو بھی ایک دوسرے کا خیال رکھنا پڑے گا۔

سقراط۔ تو یہ معلوم ہوا کہ ناانصافی تفریق اور نفرت اور جھگڑے پیدا کرتی ہے اور عدل سے ہم آہنگی اور اخوت پیدا ہوتی ہے اس لیے غیر عادل اور ظالم گروہ کو بھی عدل کی ضرورت ہے۔

اس پر تھراسی ماکس کو محسوس ہوا کہ میں پھر جال کے اندر آ گیا ہوں اور ذرا تامل کے ساتھ

لہا کہ ہاں دُرست ہے تم سے جھگڑا کون کرے، آگے چلو۔

سقراط۔ جب ناانصافی میں یہ میلان ہے کہ وہ باہمی نفرت پیدا کرے تو کیا ظالموں کے گروہ کے افراد بعد میں ایک دوسرے پر نہیں پل پڑیں گے اور مشترکہ عمل کے لیے بے کار نہیں ہو جائیں گے اگر دو آدمیوں کے دلوں میں بھی ناانصافی ہو تو دو بھی مل کر کام نہیں کر سکیں گے اور ناانصافی اگر ایک ہی فرد میں ہو تو کیا وہ اس فرد کو قوی بنائے گی۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ نا منصفی کی فطرت یہی ہے کہ شہر، فوج، خاندان جہاں اس کا دخل ہوا وہاں افتراق اور انتشار پیدا ہوا۔ اگر کسی فرد کے جسم میں بھی گھس جائے تو اس فرد کی مختلف قوتیں ایک دوسرے پر ظلم کریں گی اور وہ فرد کمزور بیمار اور تباہ ہو جائے گا۔

اب ہم پر یہ ثابت ہو گیا کہ ناانصافی نہ صرف دانائی سے محروم ہے بلکہ قوت سے بھی محروم ہے کیوں کہ تمام قوت وحدتِ مقصد اور اشتراکِ عمل سے پیدا ہوتی ہے۔

اس کے بعد ایک سوال ابھی بحث طلب باقی رہ جاتا ہے اور وہ یہ کہ عادل کو مُسرت یا سکونِ قلب زیادہ حاصل ہوتا ہے یا غیر عادل کو تھراسی ماکس کا دعویٰ تھا کہ عادل کے مقابلے میں غیر عادل مُسرت کا بہت سا سرمایہ جمع کر لیتا ہے اور عادل کی زندگی اکثر کسمپرسی اور مصیبت میں گزرتی ہے۔ اس کا جواب سقراط یہ دیتا ہے کہ ہر چیز کا ایک مقصد ہوتا ہے اور ہر فن کا ایک مقصد ہوتا ہے، اس میں وہ اعضا اور فنونِ لطیفہ سے مثالیں لیتا ہے۔ آوازوں کے نظم سے نغمہ پیدا ہوتا ہے اس کے معنی ہیں کہ ہر سُر اپنی اپنی جگہ اپنے اپنے اغراض کو پورا کر رہا ہے اور دوسرے سُروں پر ناجائز دست اندازی نہیں کرتا۔ مُسرت یا اطمینانِ قلب ایک روحانی چیز ہے، جب روح کے اندر نظم اور صحت ہو تو اس سے مُسرت اور اطمینان پیدا ہوتا ہے۔ غیر عادل انسان کی روح میں عدل نہیں ہوتا جس کے یہ معنی ہیں کہ اس کے جذبات، خواہشات، شہوات اور خیالات میں ہم آہنگی نہیں ہے، ایک کی ایک نہیں سنتا، ایسی روح میں اندرونی بغاوت کا ہونا لازمی ہے، ایسی بغاوت کے ساتھ اطمینان کیسے وابستہ ہو سکتا ہے۔ کوئی بد انسان صحیح معنوں میں مطمئن نہیں ہو سکتا دوسروں کو بعض اوقات خوش معلوم ہوتا ہے لیکن اس کی وہ خوشی دھوکا ہوتی ہے، خود اس کے اندر بغاوت کے شعلے باہم آویزاں ہوتے ہیں۔ پہننے والے ہی کو معلوم ہوتا ہے کہ جوتا کہاں اور کیسے کاٹ رہا ہے۔ افلاطون جا بجا

فنونِ لطیفہ کی مثالوں سے اس لیے کام لیتا ہے کہ نیکی اور موسیقی وغیرہ میں بہت کچھ مشابہت پائی جاتی ہے۔ دونوں ہم آہنگی سے پیدا ہوتی ہیں، دونوں کی قدر و قیمت ذاتی ہے یعنی ان کی غرض ان سے خارج نہیں ہوتی، دونوں حدود شناسی سے پیدا ہوتے ہیں۔ فنِ لطیف محض خاص قسم کے علم کا نام نہیں بلکہ اس علم سے خاص قسم کے عمل کے پیدا کرنے کا نام ہے۔ شاعر وہ نہیں جو شعر کہہ سکتا ہے بلکہ شعر کہتا ہے، مصوّر وہ نہیں جو تصویر بنا سکتا ہے بلکہ واقعی بناتا ہے۔ اخلاقیات اور جمالیات میں اس قدر مشابہت ہے کہ سقراط و افلاطون سے لے کر آج تک بعض حکما ان دونوں کو ایک ہی سمجھتے رہے ہیں۔ کثرت کے اندر وحدت، ہر چیز کا اپنے ٹھکانے پر ہونا اور اپنا وظیفہ ادا کرنا اور اس وحدت سے ہم آہنگی اور مُسرت کا پیدا ہونا شعر و نغمے میں بھی موجود ہے اور اخلاقی زندگی میں بھی۔ یونان میں فلسفے کے ساتھ ساتھ فنونِ لطیفہ بھی بہت ترقی کر چکے تھے اور پوری قوم کے نفوس میں یہ احساس موجود تھا کہ حق، حُسن اور خیر، ایک ہی حقیقت کے تین پہلو ہیں اور ایک سے دوسرے پر روشنی پڑتی ہے۔ انیسویں صدی میں انگریزی شاعر کیٹس نے اسی عقیدے کا اعادہ کیا کہ جمال صداقت ہے اور صداقت جمال اور اقبال نے بھی اس کو ایک مصرع میں بیان کیا ہے:

حُسن آئینۂ حق اور دِل آئینۂ حُسن

تھراسی ماکس شکست کھا کر الگ ہونے والا تھا کہ گلوکون اس کی مدد کو پہنچا اور پوچھنے لگا کہ استدلال میں فتح پانا تمھارا مقصد ہے یا واقعی ہمارے دلوں میں یقین پیدا کرنا کیوں کہ اگر یقین پیدا کرنا تمھارا مقصد ہے تو میں تمھیں یقین دلاتا ہوں کہ اس میں تمھیں کامیابی نہیں ہوئی۔ میں تم سے پوچھتا ہوں کہ کیا یہ واقعہ نہیں کہ حصولِ خیر تین قسم کی چیزوں سے ہوتا ہے۔

پہلی قسم وہ چیزیں ہیں کہ جن کو ہم خود اُنھی کی خاطر پسند کرتے ہیں اور لذت حاصل کرتے ہیں حالاں کہ اُن سے کوئی خارجی نتیجہ حاصل نہیں ہوتا جیسے گانا جو فی نفسہٖ قابلِ آرزو اور لذت بخش ہے۔ دوسری قسم وہ ہے جن میں علم اور صحت وغیرہ داخل ہیں کہ وہ فی نفسہٖ بھی پسندیدہ ہیں اور ان سے اچھے نتائج بھی پیدا ہوتے ہیں۔ تیسری وہ قسم ہے کہ ایک چیز ہم کو ناگوار معلوم ہوتی ہے مگر پھر بھی کسی اچھے نتیجے کی اُمید میں ہم اس کو کرتے ہیں مثلاً

ورزش، طبابت، تیمارداری روپیہ کمانے کی کوشش وغیرہ وغیرہ۔ کوئی شخص ان کو ان کی ذاتی لذت یا خوبی کے لیے پسند نہیں کرتا لیکن اچھے نتائج کے لیے ان کا کرنا بھی ناگزیر ہوتا ہے۔ میں پوچھتا ہوں کہ عدل ان تینوں میں سے کس قسم میں داخل ہے۔

سقراط نے کہا کہ میں اس کو دوسری قسم میں شمار کرتا ہوں کہ وہ فی نفسہ بھی خیر ہے اور اس سے نتائج بھی اچھے پیدا ہوتے ہیں۔

گلوکون۔ تو پھر اس بارے میں تمھاری رائے سارے جہان سے الگ ہے کیوں کہ تمام دنیا اس کو اس تیسری ناگوار قسم میں شمار کرتی ہے۔ کبھی شہرت کی خاطر اور کبھی اچھے نتائج کی خاطر اس کو کڑوی دوا کی طرح پینا پڑتا ہے لیکن خود اس کی خاطر کوئی اس کو گوارا نہیں کرتا۔ میں تمھیں بتاتا ہوں کہ عدل و آئین کا ماخذ کیا ہے۔

لوگوں کو خیال ہوا کہ بغیر عدل کے مطلق العنانی سے زندہ رہنا ملے تو بہت عمدہ زندگی ہو لیکن اگر ہم مظلوم ہوں تو بڑی مصیبت ہوگی اس مصیبت سے بچنے کے لیے مصلحت یہی ہے کہ ہر ایک ظلم کی لذت کو اس شرط پر چھوڑ دے کہ کوئی دوسرا بھی اس پر ظلم نہ کر سکے۔ فیصلہ یہ ہوا کہ نہ ہم کسی پر ظلم کریں نہ کوئی ہم پر ظلم کرے۔ اسی فیصلے سے معاہدے اور آئین ظہور میں آئے۔ جو کچھ معاہدوں میں طے ہو گیا اس کا نام عدل رکھ دیا گیا۔ آئین بے عدلی کی فطری خواہش اور مظلوم ہو کر ظلم سہنے سے بچنے کی ضرورت کے درمیان ایک سمجھوتے سے پیدا ہوا ہے۔ اس کو کوئی شخص فی نفسہ خیر نہیں سمجھتا بلکہ ایک ضروری لیکن مقابلتاً ادنیٰ درجے کی مصیبت سمجھ کر نفع و ضرر کا حساب لگا کر گوارا کر لیتا ہے۔

عدل کے طالب وہی ہوتے ہیں جن میں قانون سے بالاتر رہنے کی قوت نہیں ہوتی۔ عادل اور غیر عادل دونوں کو مطلق العنان قوت دے کر دیکھو تو معلوم ہو جائے گا کہ ان میں کچھ بھی فرق نہیں رہتا دونوں جس طرح جی چاہے گا اپنی اغراض کو پورا کریں گے، عادل بھی قانون کا نام نہیں لے گا۔ کہتے ہیں کہ گائگس ایک گڈریا تھا اس کو ایک جادو کی انگوٹھی ہاتھ لگی وہ اس انگوٹھی کو پہنے رہتا تھا اس کو اندر کی طرف گھمانے سے وہ دنیا کی نظروں سے غائب ہو جاتا اور پھر پلٹ دینے سے موجود ہو جاتا تھا۔ اس نے گڈریوں کے مجمع میں یہ کرتب دکھایا سب اس سے مرعوب ہو گئے اور اس کو اپنی طرف سے بادشاہ کے دربار میں نمائندہ کر کے

بھیجا۔ دربار میں پہنچ کر اس نے ملکہ کو ورغلایا، بادشاہ کو قتل کر دیا اور خود بادشاہ ہو گیا، کیوں کہ وہ جو چاہتا تھا، کرتا تھا اور کوئی اس کو پکڑ نہیں سکتا تھا میں یہ کہتا ہوں کہ کسی انسان کو بھی اگر گانگس کی انگوٹھی مل جائے تو وہ وہی کرے گا جو گانگس نے کیا۔ اتنا فطری ذوقِ عدل کسی میں نہیں کہ ایسی قوت کے باوجود پابندِ آئین رہے۔ آؤ دو شخصوں کا مقابلہ کریں ایک کامل غیر عادل اور دوسرا کامل عادل۔ فرض کرو پورا غیر عادل شخص بڑا مکار، معاملہ فہم اور دلیر ہے، قوتِ بیان کا بھی مالک ہے، ریاکار ایسا ہے کہ سب کچھ کرنے کے باوجود بھی لوگوں کی نظروں میں معتبر رہتا ہے، کبھی غلطی کر بیٹھے تو صاف بچ کر نکل جاتا ہے، دولت پیدا کر کے کثرت سے اپنے خیر خواہ پیدا کر لیتا ہے جو ہر حالت میں اس کی مدد کرنے پر آمادہ رہتے ہیں، ضرورت پڑے تو زبردستی سے بھی اپنا مقصد حاصل کر سکتا ہے۔ اس کے مقابلے میں ایک دوسرا شخص ہے نہایت شریف النفس، صرف عادل دکھائی دینا اس کو گوارا نہیں بلکہ حقیقی عدل اپنی فطرت میں رکھتا ہے۔ ابن الوقت نہیں ہے، موقع دیکھ کر اصول نہیں بدلتا بلکہ عدل پر قائم رہتا ہے۔ لوگ غلط فہمی سے اس کو دُشمن سمجھتے ہیں لیکن وہ مدح و ذم اور نفع و نقصان کی پروا نہیں کرتا۔ سمجھ لو کہ ایسے آدمی کی کیا زندگی ہو گی سوا اذیت کے اسے کچھ حاصل نہیں ہو گا۔ ممکن ہے اسے کوڑے پڑیں اس کی آنکھیں نکال دی جائیں اور اسے مصلوب کر دیا جائے۔ اس وقت اس کو معلوم ہو گا کہ عدل ایک دھوکا تھا۔ نہ انسانوں نے اس کو سراہا اور نہ دیوتاؤں نے اور نہ کسی اور نے اس کی مدد کی۔

اس کے بعد گلوکون کے بھائی نے اپنے بھائی کی تائید میں کچھ کہنا شروع کیا۔

مُعلّم، مؤدّب اور بچوں کے والدین اُن کو نیک بننے کی تلقین کرتے رہتے ہیں اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ وہ ان کو صحیح معنوں میں عادل بنانا چاہتے ہیں بلکہ فقط یہ چاہتے ہیں کہ وہ شریف مشہور ہو جائیں اور معتبر شمار ہوں تاکہ ان کو مال دولت عہدہ شادی بیاہ ان تمام اُمور میں کامیابی حاصل ہو، کوئی نہیں چاہتا کہ یہ بچے عادل ہو کر سوسائٹی میں ہر چیز سے محروم ہو جائیں کیوں کہ اگر وہ سچ مچ عادل ہوئے تو دنیاوی چیزوں اور راحتوں میں سے اُن کو کچھ بھی حاصل ہونے کا احتمال نہیں مذہبی تعلیم بھی ان بچوں کو عجیب و غریب دی جاتی ہے کبھی تو آخرت میں جنت کا نقشہ کھینچ کر اُنھیں بتایا جاتا ہے کہ نیک آدمیوں کو ایسی ایسی لذتیں ملیں

گی اور کبھی کہا جاتا ہے کہ بعض اوقات دیوتا نیکوں کو بڑی اذیتوں میں مبتلا کر دیتے ہیں اور بدوں کو لذتیں عطا کرتے ہیں اور بعض درویش بھی گھر گھر پھرتے ہیں کہ معقول نذرانہ دلوا دو تو تمھارے اور تمھارے آباواجداد سب کے گناہ دُھلوا دیتے ہیں اور قربانیوں سے دیوتاؤں کو راضی کر لیتے ہیں۔ اس سے بچوں کے دل میں یہ بات بیٹھ جاتی ہے کہ حقیقی عدل کوشی ایک حماقت ہے۔ گناہ کرو لذتیں اُٹھاؤ اور ریاکاری سے معتبر بنے رہو۔ یہی سب سے اچھا طریق ہے۔ بغل میں قرآن اور دل میں شیطان۔ خطیب اور وکیل بھی لوگوں کو یہی سکھاتے ہیں کہ سچ اور جھوٹ میں تمیز کرنا ضروری نہیں اصل مقصد یہ ہونا چاہیے کہ تمھاری جو غرض ہے اس کو زورِ بیان سے صحیح ثابت کر دو۔ اس فن کی تعلیم ہوتی ہے اور بڑی قدر کی جاتی ہے معزز لوگ بڑی بڑی رقمیں دے کر اپنے بچوں کو یہ تعلیم دلواتے ہیں۔ شاید ہی کوئی اللہ کا بندہ ایسا ہو جو ہر قسم کی قوت حاصل ہوتے ہوئے بھی عدل کو فی نفسہٖ خیر اور سعادت سمجھ کر برقرار رکھ سکے۔ جو مذہب لوگوں میں رائج ہے اس نے بھی خود نیکی میں کوئی حُسن نہیں سمجھا اگر نیکی خوش گوار چیز ہوتی اور خود آپ ہی اپنا اجر ہو سکتی تو لوگوں کو اس طرح تعلیم نہ دی جاتی کہ عدل کرو کیوں کہ اس سے بہت عزت اور بہت شہرت حاصل ہو گی اور طرح طرح کے مفاد حاصل ہوں گے اگر دنیا میں نہیں تو آخرت میں تمام ممنوعہ لذتیں تم کو عطا کی جائیں گی۔ ہم نے کسی کو یہ بتاتے ہوئے نہیں سُنا کہ نیکی یا بدی کا خود انسان کی فطرت اور اس کی روح پر کیا اثر پڑتا ہے۔ اندرونی اثرات بتانے کی بجائے خارجی انعام و عذاب ہی سے کام لیا جاتا ہے جس سے لوگوں میں یہ یقین عام ہو جاتا ہے کہ نیکی میں فی نفسہٖ کوئی سعادت اور مسرت نہیں، اس کی تلخی کو آئندہ نفعوں کی خاطر گوارا کر لینا چاہیے جب تک یہ ثابت نہ کیا جائے کہ خواہ کوئی خدا یا انسان دیکھنے والا ہو یا نہ ہو نیکی اور بدی لازمی قوانین کے ماتحت روح کے اندر صحت یا خرابی پیدا کریں گی تب تک کسی کی فطرت عدل کی طرف راغب نہیں ہو سکتی۔ اس چیز کے ثبوت کی ضرورت ہے کہ نیکی خود سب سے بڑا اجر اور بدی خود سب سے بڑی سزا ہے۔ میں سمجھنا چاہتا ہوں کہ عدل کی ماہیت کیا ہے؟

یہاں پہنچ کر سقراط یا افلاطون نے ایک عجیب گریز پیدا کیا۔ اس کے ذہن میں اخلاقیات اور سیاسیات دو الگ الگ موضوع نہیں۔ اس سوال کے جواب میں وہ یک بیک فرد سے

جماعت کی طرف آنا چاہتا ہے اور کہتا ہے کہ عدل کی بحث فرد کے متعلق بھی ہوتی ہے اور جماعت کے متعلق بھی اور خیال یہ ہے کہ عدل کی جو کچھ ماہیت بھی ہو وہ فرد میں بھی پائی جاتی ہے اور جماعت میں بھی۔ جو کچھ فرد کی فطرت میں باریک خط میں لکھا ہے وہ جماعت میں جلی حروف میں ملتا ہے۔ اگر کسی کی آنکھوں کا امتحان کرنا ہو تو پہلے اس سے جلی حروف پڑھواتے ہیں۔ آؤ اسی اصول پر ہم پہلے جماعت کا معائنہ کریں اور دیکھیں کہ اس میں عدل کی کیا صورت ہے یا ہونی چاہیے۔ آؤ دیکھیں کہ سلطنت کیسے وجود میں آتی ہے کیوں کہ اس کے ارتقا میں عدل و آئین کا بھی ارتقا سمجھ میں آتا جائے گا۔

آدمی کو خوراک چاہیے، کچھ پوشاک چاہیے اور رہنے کو کسی قسم کا مکان چاہیے۔ کاشت کاری، معماری اور بافندگی کی ضرورت سے کم از کم چار پانچ آدمی ایک جگہ جمع ہو کر رہیں گے۔ ایک شخص اگر ایک ہی کام کرے تو وہ اچھا کرے گا۔ اس میں مہارت اس کو زیادہ ہو گی۔ تقسیمِ کار ظہور میں آئے گی۔ اس سے مُبادلے کی ضرورت پڑے گی۔ ہر قسم کے ضروری پیشے پیدا ہو جائیں گے، بڑھئی لوہار وغیرہ سب موجود ہو جائیں گے۔ ایسی ضروریات پیدا ہو جانے کی وجہ سے جو اِس بستی میں اچھی طرح پوری طرح نہیں ہو سکتیں باہر سے مال کی درآمد کی ضرورت ہو گی۔ اپنا وافر مال اس کے عوض میں باہر بھیجنا پڑے گا۔ اپنی خاطر نہیں تو دوسرے شہروں کی خاطر مختلف قسم کی چیزیں بنانا پڑیں گی، تجارت شروع ہو جائے گی۔ تھوک فروشی بھی ہو گی اور خردہ فروشی بھی، وغیرہ۔ مبادلے کی دقتوں کو رفع کرنے کے لیے کوئی سکّہ جاری کرنا پڑے گا، منڈیاں بنانا پڑیں گی، اگر معاملات یہیں تک رہیں تو ان لوگوں کی زندگی بہت سادہ اور خوش گوار ہو گی۔ اپنے کھانے پینے پہننے کا سامان یہ لوگ پیدا کر لیتے ہیں، نانِ گرم اور آبِ خنک سے مطمئن ہیں، اعتدال کے ساتھ شرابِ خانہ ساز بھی پی لیتے ہیں۔ اُن کی زندگی میں بہت جھگڑے نہیں ہیں۔ اولاد پیدا کرتے ہیں لیکن تعداد کو حدود کے اندر رکھتے ہیں (کیسے؟ ضبطِ تولید سے یا بچہ کُشی سے؟) پھل، ترکاریاں، زیتون کچھ مسالے بھی چٹخارے کے لیے اُنھیں مل جاتے ہیں۔ اس پر معترض نے کہا کہ خنزیروں کا شہر بھی ایسا ہی ہو سکتا ہے۔ سقراط نے پوچھا کہ اور کیا چاہتے ہو، معلوم ہوا کہ تمھیں صرف مملکت نہیں بلکہ آرائش و زیبائش اور راحت و عشرت والی مملکت چاہیے۔ بہت اچھایوں ہی سہی زندگی زیادہ

پیچیدہ ہو جائے گی لیکن اس سے عدل اور بے عدلی کا ظہور بھی اچھی طرح ہو سکے گا۔ مصور، مطرب، رقاص، سنگ تراش، دایہ، مشاطہ، باورچی، حجام سب کی ضرورت ہو گی۔ طبیبوں کا ہونا بھی لازمی ہے کیوں کہ اسی انداز کی عیش پسندی کی زندگی میں صحت کا خراب ہونا لازمی ہے۔ عیش طلب لوگ اور اُن کی خدمتیں کرنے والے، ان سب کے لیے بہت سامانِ حیات چاہیے۔ کثیر تعداد میں مفت خوروں کی پرورش کچھ آسان کام نہیں، کسی ہمسایہ مملکت پر چھاپا مارنا پڑے گا، جو قوم ناجائز طور پر اپنی ضرورتیں بڑھائے گی وہ غارت گری کے بغیر کس طرح زندہ رہے گی۔ تمام اور سیاسی خرابیاں جس طرح اس قسم کی زندگی سے پیدا ہوتی ہیں اسی طرح جنگ بھی اس کا ایک تلخ ثمرہ ہے۔ ہمسایہ مملکت بھی اگر اس مصیبت میں پھنس گئی ہو تو ہماری چشمِ حرص اس پر ہو گی اور اس کی ہم پر، خطرے کی وجہ سے بڑی تعداد میں بعض شہریوں سے اور کام کاج چھڑا کر اُن کو فقط قتل و غارت کا فن سکھایا جائے گا۔ اس طبقے کو فقط جان و مال کو تباہ کرنا آتا ہے کچھ پیدا کرنا تو آتا نہیں سوا اس کے کہ کسی ہمسایہ مملکت پر کامیاب ڈاکہ ڈال سکیں۔ سپاہی ایسے لوگوں میں سے چُنے جائیں گے جو خوب مضبوط اور جیوٹ ہوں لیکن ان کے متعلق خطرہ رہے گا کہ یہ اپنا جوشِ پیکار ایک دوسرے کے خلاف صرف نہ کرنے لگیں۔ ان کے لیے ضروری ہو گا کہ آپس میں نرمی اور مودّت برتیں اور دشمنوں کے خلاف شدت، کتوں میں یہ متضاد صفات موجود ہوتی ہیں۔ کتے دوست دشمن کو پہچان کر چلتے ہیں۔ کتا اپنے عمل کو اس علم پر ڈھالتا ہے اور کہہ سکتے ہیں کہ وہ بھی ایک قسم کا فلسفی ہے لہٰذا کتّے کے علم سے حسبِ موقع حلم بھی پیدا ہوتا ہے اور جنگ جوئی بھی۔ ہمارے مجاہد کو جنگ جو ہی نہیں بلکہ حکمت جو، بھی ہونا چاہیے، حکمت بغیر تعلیم کے کیسے پیدا ہو گی۔ ثابت ہوا کہ ان کی تعلیم بھی ضروری ہو گی۔

ابتدائی تعلیم کی اہمیت بہت زیادہ ہے کیوں کہ اس عمر میں طبیعت بہت زیادہ اثر پذیر ہوتی ہے اور ہر خیال پتھر پر لکیر ہو جاتا ہے۔ بچپن میں جو گانے ان کو موسیقی اور شعر کی خاطر سکھائے جاتے ہیں ان پر بڑے زور کا احتساب قائم کرنا ہو گا۔ ہومر اور ہنیری اوڈ میں کثرت سے جھوٹی اور مخربِ اخلاق کہانیاں ملتی ہیں۔ بدمعاش، زانی، چور، حریص حاسد دیوتا سب بچوں کے سامنے اس عمر میں پیش کیے جاتے ہیں اور یہ کس قدر خطرے کی بات ہے۔ بعض

لوگ کہتے ہیں کہ اس دیومالا میں گہرے رموز پنہاں ہیں اور یہ باتیں محض تشبیہی اور تمثیلی ہیں اگر ایسا ہو بھی تو بچے ان رموز تک تو نہیں پہنچ سکتے۔ ظاہری معنوں کو اصل سمجھ کر وہ ہمیشہ کے لیے اپنے اخلاق خراب کرلیں گے۔ بچوں کی کتابیں کس اصول پر لکھی جائیں یہ بڑی ذمے داری کا کام ہے۔

بچوں کی دینیات میں یہ تعلیم نہیں ہونی چاہیے کہ جو کچھ کرتا ہے وہ خدا ہی کرتا ہے ان کو فقط یہ بتانا چاہیے کہ خدا فقط اچھی باتیں کرتا ہے، شر کو بھی خدا کی طرف منسوب کرنا بڑا ظلم ہے۔ ان کو یہ نہیں کہنا چاہیے کہ خدا جسے جیسا چاہتا ہے بنا دیتا ہے، کسی کو جہنم کے لیے بناتا ہے اور کسی کو جنت کے لیے۔ جب وہ کسی کو تباہ کرنا چاہتا ہے تو پہلے اسے گناہ میں مبتلا کر دیتا ہے۔ پہلا اصول یہ ہے کہ خدا کو خیر مطلق کے طور پر پیش کیا جائے۔

دوسرا اصول خدا کے بارے میں یہ ہونا چاہیے کہ وہ اپنی فطرت نہیں بدلتا، خدا میں سب صفاتِ حسنہ کا کمال ہے اس کو بدلنے کی ضرورت نہیں۔ بہروپیے دیوتاؤں کو بچوں کے سامنے پیش کرنے کی ضرورت نہیں، خدا صداقتِ مطلقہ ہے اور صداقتِ مطلقہ میں کوئی تغیر ممکن نہیں۔

اعلیٰ حقائق کو اور تجریدی تصورات کو بچوں کے ذہن نشین نہیں کرا سکتے ان کی تعلیم میں لازمی ہوگا کہ دروغِ مصلحت آمیز کو جائز سمجھا جائے یہ دروغ کمینہ جھوٹوں کی قسم کا نہیں۔ کسی انسان کو تعلیم دینا ناممکن ہے جب تک کہ اس کی عقل کے مطابق اس سے گفتگو نہ کی جائے۔ اگر ایسا نہ کیا جائے تو بجائے فائدے کے اس کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے۔ اچھے اخلاقی اصول قصوں اور کہانیوں میں پیش کرنے ہوں گے جن کی کوئی اصل نہیں۔ لیکن اگر بچوں کو ساتھ یہ بھی کہہ دیا جائے کہ یہ محض قصے ہیں تو تمام اثر ہی جاتا رہے گا اس شرعی دروغ مصلحت آمیز کا کام اعلیٰ درجے کے مرشدوں کے ہاتھ میں ہونا چاہیے جو اس کا ضروری اور جائز استعمال کر سکیں۔ مذہبی روایات میں تاریخی حقیقت پر اُن کی اخلاقی حقیقت مقدم ہے۔

اس وقت بھی مذاہب میں یہ عمل جاری ہے، حکمت و اخلاق کی ترقی کے بعد جو واقعات اور روایات اخلاقی احساس کو ٹھوکر لگاتے ہیں ان کی معنوی تاویل کر لی جاتی ہے، اس اندازِ

تاویل سے دورِ حکمت میں بھی ضمیات دوش بدوش چلتی رہتی ہیں۔ جو قصہ واقعتاً قابلِ قبول نہ ہو اس کو فلسفے اور شاعری میں تحویل کر لیا جاتا ہے، فقط وہ جھوٹ خطرناک ہے جو روح کے اندر خرابی پیدا کرے۔ تمثیل نگاروں کے جھوٹ اور شاعروں کے مبالغے اور تصور آرائیاں اگر اخلاقی غرض سے استعمال کی جائیں تو روح پر اُن کا کوئی بُرا اثر نہیں پڑتا۔ اس جھوٹ سے بچنا چاہیے جو روح کے اندازِ نگاہ کو غلط کر دے۔ اصل خطرہ معنوی جھوٹ میں ہے لفظی جھوٹ میں نہیں۔ جھوٹ غذا نہیں ہے اس کو فقط ایک روحانی طبیب بطورِ دوا استعمال کر سکتا ہے۔

غیر ضروری طور پر جہنم کے بھیانک نقشے کھینچنا جس سے طبیعت میں خوف طاری ہو جائے مجاہدوں کی تعلیم کے لیے درست نہیں۔ بہادر بنانے کے لیے خوف طاری کرنا ایک حماقت ہے۔ موت کے بھی ایسے نقشے نہیں کھینچنے چاہییں جن سے وہ ایک ناقابلِ برداشت مصیبت معلوم ہو۔ اسلاف پر نوحہ خوانی کرنا طبیعت میں بُزدلی، انفعال اور زبونیِ ہمّت پیدا کرنا ہے۔ مرثیہ گوئی اور نوحہ خوانی عورتوں اور ادنیٰ درجے کے انسانوں کا کام ہے۔ اس سے شجاعت کے تمام جوہر تباہ ہو کر غلامانہ ذہنیت پیدا ہو جاتی ہے۔

بچوں کو ضبطِ نفس اور ضبطِ احکام کی تعلیم دینی چاہیے۔ اعتدال اور عفّت کے بغیر انسان کوئی کمال پیدا نہیں کر سکتا۔ دیوتاؤں کے قصوں میں پُرخوری اور شراب خواری کی تعریفیں اُن پر بہت غلط اثر ڈالتی ہیں۔ وہ یہ سمجھنے لگتے ہیں کہ جو کچھ دیوتاؤں کے لیے جائز ہے وہ ہمارے لیے بھی جائز ہے۔ اس قسم کے قصے بھی بچوں کے سامنے نہیں دُہرانے چاہییں کہ دنیا میں ایسی اندھیر نگری ہے کہ اس میں مکّار اور بدمعاش بڑے مزے کرتے ہیں اور نیک لوگ ہر قسم کی مصیبت بھگتتے ہیں۔ اس سے وہ یہ نتیجہ نکالیں گے کہ عدل میں دوسروں کو فائدہ ہے اپنا کوئی فائدہ اس میں نہیں ہوتا۔

اس کے بعد افلاطون شاعروں، ڈرامانویسوں اور ایکٹروں (اداکاروں) کی طرف رجوع کرتا ہے۔ یہ ایک عام قاعدہ ہے کہ اگر کوئی فنِ لطیف کسی مصلحِ اخلاق کے زمانے میں انحطاط میں آگیا ہو اور ادنیٰ درجے کے انسانوں اور افسانوں کے ساتھ وابستہ ہو گیا ہو تو وہ مصلحِ اخلاق اس فن کا مخالف ہو جاتا ہے۔ افلاطون شاعروں کا اس لیے مخالف ہے کہ اس کے

زمانے کے شعرا دیوتاؤں کے مخربِ اخلاق قصے دُہراتے تھے۔ سوا چند اچھے اخلاق کی تعلیم دینے والے شاعروں کے وہ سب شاعروں کو اپنی مجوزہ مملکت میں داخل ہونے کی اجازت نہیں دیتا۔ خود ہمارے زمانے میں جب شاعری حقیقی اور بلند احساسات سے معرا ہو گئی تو خود ایک بڑے شاعر کو کہنا پڑا کہ یہ شعر و قصائد کا ناپاک دفتر عفونت میں سنڈاس سے بدتر ہے:

عبث جھوٹ بکنا اگر ناروا ہے — تو وہ محکمہ جس کا قاضی خدا ہے

گنہگار واں چھوٹ جائیں گے سارے — جہنم کو بھر دیں گے شاعر ہمارے

پیغمبر اسلام ﷺ کے زمانے میں بُت تراشی کا یہی حال تھا کہ فقط جھوٹے دیوتاؤں کے بھدّے مجسّمے تراشے جاتے تھے اس کے سوا اور کوئی مصرف اس کا نہیں تھا۔ اس زمانے میں اس جھوٹی اور مخربِ اخلاق پرستش سے بچانے کا یہی طریقہ تھا کہ اس فن کو ہی دھتکار دیا جائے۔ ہمارے زمانے میں موسیقی بھی ایک مخربِ اخلاق طبقے کے ساتھ وابستہ ہو گئی ہے اور بہیمی جذبات کے اُبھارنے کا کام اس سے لیا جاتا ہے، اسی لیے پرہیزگار لوگ خود موسیقی ہی سے پرہیز کرنے لگے ہیں۔ ڈرامے اور اداکاری کی نسبت افلاطون کا خیال ہے کہ ہر کس و ناکس کی نقالی کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ انسان کی خود کوئی سیرت استوار نہیں ہوتی، اداکار جس کی نقل کرتا ہے اس کی سیرت اس پر طاری ہونے لگتی ہے کیا شرم کی بات ہے کہ مرد عورتوں کا پارٹ کر رہے ہیں۔ جھوٹ موٹ بچے جن رہے ہیں، رو رہے ہیں، سر پیٹ رہے ہیں، بُزدلوں، پاگلوں اور شرابیوں کی نقلیں اُتار رہے ہیں۔ ہمارا اصول یہ ہے کہ ہر انسان کسی اعلیٰ سیرت کے لیے اپنے آپ کو وقف کر دے اور ہر قسم کے ادنیٰ انسانوں کی نقل نہ اُتارے۔

اس کے بعد افلاطون موسیقی کی طرف آتا ہے وہ کہتا ہے کہ موسیقی کی کئی قسمیں ہیں، ہر ایک کا اثر روح پر مختلف ہوتا ہے، موسیقی میں روح پر اثر کرنے کی غیر معمولی قوت ہے اس لیے موسیقی پر بھی احتساب قائم ہونا چاہیے جس طرح ہم نے مرثیہ گوئی کی شاعری کو ممنوع قرار دیا ہے اسی طرح ایسے نغمے کو بھی ممنوع قرار دینا چاہیے جو نغمہ نہیں بلکہ نالہ ہے اور فریاد کی لے ہے۔ اسی طرح ایسی موسیقی بھی ممنوع ہونی چاہیے جو مستی پیدا کرتی اور عیش و عشرت کے جذبات کو اُبھارتی ہے فقط ایسی موسیقی کی اجازت ہونی چاہیے جو یا شجاعت کے جذبات کو اُبھارے یا طبیعت کے اندر صلح، ہم آہنگی اور مذہبی احساس پیدا کرے۔ سازوں کا

انتخاب بھی اسی لحاظ سے کرنا پڑے گا۔ موزونیت، ہم آہنگی اور سادگی کی کیفیت روح میں پیدا کرنا موسیقی کا صحیح مقصد ہے۔ نباتات، حیوانات اور فطرت کا مطالعہ فنونِ لطیفہ کے ساتھ ساتھ اس کیفیت کو پیدا کر سکتا ہے۔ موسیقی پہلے غیر شعوری طور پر روح میں احساسِ حُسن پیدا کرتی ہے۔ خوب وزشت کی تمیز اس سے پیدا ہوتی ہے اس کے بعد عقل وشعور کے بیدار ہونے پر، روح اس غیر شعوری حقیقت کو حکمت اور شعور کی بنا پر پہچان لیتی ہے۔ کائنات کے اندر جو نظم پنہاں ہے اس کا جواب روح میں بھی موجود ہے۔ اندر اور باہر کی ہم آہنگی ایک دوسرے کا آئینہ ہیں۔ ایک حسین اور ہم آہنگ نفس کا ایک حسین اور تندرست جسم کے ساتھ وابستہ ہونا گویا اعلیٰ درجے کے ساز سے اعلیٰ درجے کی موسیقی پیدا کرنا ہے۔ حقیقی عشق عِفت سے پیدا ہوتا ہے اور عِفت جسمانی لذتوں کی دیوانگی کے بالکل مخالف ہے۔ موسیقی کا صحیح کام اس دیوانگی کو اُبھارنا نہیں بلکہ اس کی جگہ روحانی ہم آہنگی کا پیدا کرنا ہے۔

جس طرح روح کے لیے نغمہ ہے اسی طرح جسم کے لیے صحیح خوراک اور ورزش ہے۔ روح عِلت ہے اور جسم معلول۔ اگر روح کی تربیت دُرست ہو جائے تو وہ جسم کو بھی دُرست کرلے گی۔ تاہم کچھ عام ہدایات مفید ہوں گی۔ مملکت کے پاسبانوں کو شراب سے پرہیز کرنا چاہیے کیوں کہ اگر یہ خود ہی حواس باختہ ہوں تو کسی کی کیا حفاظت کریں گے۔ بعض قسم کی ورزشیں سُستی پیدا کرتی ہیں اور صحت کو بھی خطرے میں ڈال دیتی ہیں۔ ایسی ورزشیں مجاہدوں کے لیے ٹھیک نہیں۔ مجاہدوں کو پاسبانوں کی طرح بیدار رہنا چاہیے اور جسموں کو ایسا بنانا چاہیے کہ خوراک اور آب وہوا کی تبدیلیاں اُن پر مضر اثر نہ کر سکیں۔ جہاں پُرخوری شروع ہوئی وہاں عدمِ عفت بھی لازمی ہے، بیماریاں اور حق تلفیاں شروع ہو جائیں گی اور وکیلوں اور طبیبوں کی بن آئے گی۔ کیا شرم کی بات ہے کہ کوئی شخص ایسی بیماری میں مبتلا ہو جو کسی وبا کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کی غلط خوری اور غلط کاری کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔ طب کا فن ایک غلط راستے پر پڑ گیا ہے۔ بیماری اور بیماروں کی زندگی کو دراز کرنا اس کا کام ہے۔ ایک بدعادتوں والا امیر کس کس جتن سے اپنی ناتواں زندگی سے چمٹے رہنا چاہتا ہے اور طبیب اس بارے میں اس کی مدد کرتے رہتے ہیں۔ بےکاروں ہی کو بیمار ہونے کی فرصت ہو سکتی ہے۔ اصول یہ ہونا چاہیے کہ جو باکار اور تندرست ہو کر زندہ رہ سکتا ہے وہ زندہ رہے اور جو محض

بے کار زندگی کو دور تک گھسیٹنا چاہتا ہے اس کی کوئی مدد نہ کی جائے۔ طبیبوں کا امام اسکلیپیوس اور اس کے فرزند اسی اصول پر طبابت کرتے تھے۔ بے کاروں کو اور بیماروں کی بیمار اور ناتواں اولاد کو زندہ رکھنا گناہ سمجھتے تھے۔ اگر کوئی دیانت دار کار آمد آدمی اتفاق سے بیمار ہو جائے تو اس کا علاج کر دیتے تھے یا اگر کوئی زخمی ہو جائے تو اس کی معاونت کرتے تھے۔ وہ بداعتدال آدمیوں کو مصنوعی سہارے نہیں دیتے تھے خواہ وہ کتنی کثیر رقمیں اُن کے سامنے پیش کریں۔

یہاں طبیبوں اور قاضیوں کے متعلق ضمناً ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا طبیبوں کے لیے بہتر ہوگا کہ جن بیماریوں کا وہ علاج کرتے ہیں اُن کا تجربہ وہ اپنے جسموں میں کر چکے ہوں یا قاضی مجرموں سے کماحقہ آگاہ ہونے کے لیے خود مجرم رہ چکے ہوں۔ اس کا جواب افلاطون یہ دیتا ہے کہ طبیب اگر خود بیمار رہ چکا ہو یا اب بھی مبتلا ہو تو اس میں کوئی ہرج نہیں کیوں کہ دوسروں کا علاج اپنے جسم سے نہیں کرتا بلکہ اپنی عقل سے کرتا ہے لیکن قاضی اپنے نفس سے دوسرے کے نفس کی تہذیب کرتا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ اس کا اپنا نفس بے لوث ہو، مجرموں کے فقط مشاہدے سے اس کو جرموں کا کافی علم ہو سکتا ہے۔ سابق مجرم کو اگر محتسب یا قاضی بنا دیا جائے تو وہ ہر ایک کو اپنے اوپر قیاس کر کے غلطی کرے گا، نیک کو بدی کا علم ہو سکتا ہے لیکن بد کو نیکی کا علم نہیں ہو سکتا۔ اگر موسیقی نے روح میں توازن پیدا کر دیا ہو اور صحیح خوراک اور ورزش سے جسم تندرست ہو گیا ہو تو نہ قاضی کی ضرورت ہو گی نہ طبیب کی۔ یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ ورزش جسم کی خاطر ہے اور موسیقی روح کی خاطر۔ حقیقت میں دونوں روح ہی کی خاطر ہیں، جسم کی تندرستی روحانی صحت کا ایک ذریعہ ہے۔

ورزش اور موسیقی دونوں میں اعتدال کی ضرورت ہے۔ زیادہ ورزش سے بہیمیت طاری ہو گی اور روح میں کثافت پیدا ہونی شروع ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر کوئی حکیمانہ مزاج کا حلیم شخص بہت زیادہ نغمہ سنتا رہے تو اس میں ڈھیلا پن پیدا ہو جائے گا۔ اس سے انفعال پیدا ہوتا ہے اور فاعلیت کا جذبہ کم ہوتا جاتا ہے۔ اگر سننے والے میں جوشِ عمل پہلے ہی کم تھا تو وہ ختم ہو جائے گا اور اگر بہت زیادہ تھا تو اس میں خراب عصبی کیفیت پیدا ہو جائے گی۔ زیادہ خوراک اور ورزش سے ہو سکتا ہے کہ بہادری بڑھ جائے لیکن آدمی غبی ہو جائے گا۔ وہ

ایک درندے کی طرح ہو جائے گا کہ یک دم کسی پر پل پڑے لیکن عقل و حکمت کی بات مشکل سے اس کی سمجھ میں آئے گی۔ خوراک و ورزش اور موسیقی کو خاص حدود کے اندر رکھ کر بے انتہا فائدہ ہو سکتا ہے لیکن حدناشناسی سے بڑے نقصان کا احتمال ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ اس تعلیم و تربیت کے علاوہ حکمرانوں میں اور کس قسم کی صفات ہونی چاہییں۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ تعلیم خواہ کیسی ہی عمدہ ہو عمر کی پختگی کی ضرورت باقی رہتی ہے۔ پختہ عمر لوگوں میں سے پختہ عقل و اخلاق والے لوگ منتخب کرنے ہوں گے جو زندگی کے مختلف دوروں میں سے گزرتے ہوئے عقل و اصول کی پختگی کا ثبوت دے چکے ہوں، لذتوں کے مقابلے میں ضبطِ نفس اور خطروں کے سامنے بہادری کا اظہار کر چکے ہوں، اس کارزارِ نفس میں صحیح و سالم رہے ہوں، جن کے تمام ملکات ہم آہنگ ہو کر فلاحِ عام میں لگے ہوں۔ حقیقت میں انھی سرد و گرم زمانہ چشیدہ، جہاں دیدہ اور پختہ عقل کے لوگوں کو حکمران یا پاسباں بنانا چاہیے ان کے مقابلے میں صالح نوجوانوں کو عسکری کہہ سکتے ہیں۔ جب یہ طبقہ جوانی سے پختہ عمری کی طرف عبور کرنے لگے تو ایک اور دروغِ مصلحت آمیز سے کام لینا چاہیے۔ اُن کو یہ یقین دلانا چاہیے کہ یہ ایک فریبِ نظر تھا کہ تم مختلف والدین کی اولاد ہو، حقیقت میں زمین ایک رحمِ مادر ہے جس میں تم سب اکٹھے جنین سے جوانی تک تیار ہو رہے تھے تم سب آپس میں بھائی بھائی ہو تم سب پر اپنی ماں کی خدمت کا حق واجب ہے۔ تم سب کی فطرتوں میں تھوڑا بہت فرق اس لیے رکھا ہے کہ تم مختلف قسم کے کام خوبی سے انجام دے سکو۔ تم میں سے جو حکیم و حاکم بننے کے اہل ہیں وہ سونا ہیں جو مجاہد ہیں وہ چاندی ہیں۔ کاشت کار اور دست کار پیتل اور لوہا ہیں۔ لیکن یہ ہو سکتا ہے کہ سونے کے والدین کے ہاں چاندی کا بیٹا پیدا ہو جائے یا اس کے برعکس۔ اس لیے محض پیدائش کے اتفاق سے ذات پات اور کام کاج معیّن نہیں ہونا چاہیے۔ حکیم کا بیٹا اگر سپاہیانہ فطرت لے کر پیدا ہوا ہے تو اس کو زبردستی حکیم نہیں بنانا چاہیے۔ جماعت کا نظام ایسا ہونا چاہیے کہ اوپر سے نیچے اُترنے اور نیچے سے اوپر چڑھنے کا موقع ہر فردِ بشر کے لیے حسبِ استعداد کھلا رہے ورنہ ذاتوں اور طبقوں کی تقسیم مہمل ہو جائے گی۔ ادنیٰ اعلیٰ پر حکمران ہو جائیں گے۔ دست کار اور کاشت کار اور بُزدل لوگ سپاہی بنے رہیں گے نتیجہ یہ ہوگا کہ ایسی جماعت کمزور ہو کر تباہ ہو جائے گی۔

ان پاسبانوں کی زندگی مجاہدانہ ہونی چاہیے۔ شہر سے باہر کسی اونچی جگہ پر ان کے خیمے ہونے چاہییں جہاں یہ شہر کے جھگڑوں سے بھی الگ رہیں اور سرحد کی دشمنوں سے حفاظت کر سکیں۔ شہر کی زندگی کی عشرت پسندی اور حرص ان کو پاسبانوں کی بجائے بھیڑیے بنا دے گی۔ ان کی رہنے کی جگہ اور خوراک صاف ستھری اور صحت بخش ہونی چاہیے۔ ان میں سے کسی کی کوئی ذاتی جائداد نہ ہو ان کا کھانا پینا مُشترک ہو، اُن کو یہ یقین ہونا چاہیے کہ زر و سیم خاک دھول اور گندگی ہے، اصلی دولت نفس کی پاکیزگی اور قوتِ روحانی ہے جو ان کو حاصل ہے۔ اگر ذاتی ملکیت میں یہ ایک دوسرے کا مقابلہ کرنے لگیں تو یہ خانہ داروں اور تاجروں کی طرح حریص ہو جائیں گے۔ اپنے گھر بار اور کاروبار والا آدمی غمِ عشق سے محروم ہو کر غمِ روزگار میں پھنس جاتا ہے اور کبھی بے لوث زندگی اس کو حاصل نہیں ہو سکتی۔ مال اور اولاد رُوحانی زندگی اور اخلاقی پاکیزگی کے لیے فتنۂ عظیم ہیں۔

اس پر اڈائی منتوس نے اعتراض کیا کہ تم اس اعلیٰ طبقے کو تمام لذتوں سے محروم کر رہے ہو کیا یہ فطرت انسانی کے مطابق ہو گا کہ ادنیٰ طبقوں کے پاس اپنی خواہشات پوری کرنے کے لیے سب کچھ ہو اور حکمران ہی محروم ہوں۔ اس کا جواب سقراط دیتا ہے کہ اوّل تو میرا خیال ہے کہ یہ طبقہ اصل مسرت اور سعادت سے محروم نہیں ہو گا لیکن اس بات کو نہیں بھولنا چاہیے کہ فقط ایک طبقے کی مسرت ہمارا مقصد نہیں ہے ہمیں تو ایک مکمل تصویر عادلانہ سیاست کی بنانی ہے۔ ہر عضو میں وہی رنگ بھرنا ہو گا جو اس کے لیے موزوں ہے۔ یہ حماقت ہو گی کہ آنکھ کو اعلیٰ عضوِ حس سمجھ کر تمام اچھے رنگ اسی میں بھر دیے جائیں۔ جماعت کی بحیثیتِ مجموعی سعادت مقصود ہے۔ دست کاروں اور کاشت کاروں کو روپیہ کمانے دو کہ وہ نہ زیادہ دولت مند ہونے پائیں اور نہ نانِ شبینہ کے محتاج۔ فالتو روپیہ اور افلاس دونوں مخربِ عمل اور مخربِ اخلاق ہیں۔ جو طبقہ ان میں سے کسی ایک بیماری میں مبتلا ہو گا وہ جماعت کے لیے کمزوری کا باعث ہو گا۔

پھر سقراط سے سوال کیا گیا کہ تمھاری یہ نصب العینی جماعت کچھ زیادہ دولت مند نہیں ہو گی تو دولت مند سلطنتوں کے حملوں کو کیسے روکے گی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اوّل تو ہمارے مجاہد، عیاش اور بے نظم قوموں کے مقابلے میں بہت قوی ہوں گے، ایمان اور اخلاق

کی قوت سے ایک ایک دس دس پر بھاری ہوگا۔ اگر دو مملکتیں مل کر ہم پر حملہ کرنا چاہیں تو ہم ان میں سے ایک کو کہہ سکتے ہیں کہ ہم مفلسوں کو فتح کر کے کیا لوگے ہمارے پاس فقط شجاعت ہے اس سے فائدہ اُٹھاؤ اور ہمارے ساتھ مل کر دوسرے حریف پر حملہ کرو، مالِ غنیمت میں سے معقول حصہ تم لے جانا۔ اس پر اڈائی منٹوس نے پھر کہا کہ اگر بہت سے حلیف مل کر تم پر حملہ آور ہوں تو پھر کیا کروگے ؟ اس پر سقراط نے کہا تم بھی کیسے بھولے آدمی ہو مملکت تو اسی کو کہہ سکتے ہیں جس کا نقشہ ہم کھینچ رہے ہیں باقی ہر مملکت حقیقت میں دو حصّوں میں منقسم ہوتی ہے ایک امرا اور دوسرے فقرا کا طبقہ، ان میں سے ایک کو دوسرے سے کوئی ہمدردی نہیں ہوتی، حرص ان میں فوراً پھوٹ ڈال سکتی اور ایک کو دوسرے سے دست و گریبان کر سکتی ہے۔ ایسی مملکتوں میں توحیدِ مقصد کہاں اور توحیدِ مقصد کے بغیر اصل قوت حاصل نہیں ہوتی۔

باقی رہا یہ سوال کہ ہماری مجوزہ مملکت کی وسعت کتنی ہونی چاہیے۔ میں یہ سمجھتا ہوں کہ مملکت نہ بہت چھوٹی ہونی چاہیے اور نہ بہت بڑی۔ بہت پھیلی ہوئی مملکتیں ناقابلِ انتظام ہو جاتی ہیں اور بہت چھوٹی مملکت میں تہذیب و تمدن کا عروج مشکل ہو جاتا ہے۔ میں تو یہ کہتا ہوں کہ حکمرانوں کے دل و دماغ کی تربیت صحیح ہو جائے تو باقی تمام قاعدے قانون خود ہی ٹھیک ہو جائیں گے۔ میں اس شخص سے متفق ہوں جس نے یہ کہا کہ ایک قوم کے ترانوں کو بدل دو تو آہستہ آہستہ اس کے قوانین بھی بدل جائیں گے۔ گانے ترانے ادبیات یہ چیزیں پہلے یوں ہی تفریح معلوم ہوتی ہیں لیکن رفتہ رفتہ قوموں کی روحوں میں گھس کر بڑے بڑے انقلابات پیدا کرتی ہیں اگر بنیادیں ہی صحیح نہ ہوں تو ہر قسم کی اصلاح کی کوششیں اسی قسم کی ہوتی ہیں جس طرح کوئی نیم حکیم ایک دائم المریض شخص کی مرمّت کرتا رہتا ہے، اِدھر سے ٹھیک ہوا تو اُدھر بگڑ گیا علامات کے علاج سے کیا ہو سکتا ہے۔ علّتوں کا علاج کرنا چاہیے۔ صحیح تعلیم و تربیت کا بندوبست کرو:

دل بدل جائیں گے تعلیم بدل جانے سے

اور کوئی حقیقی تبدیلی نہیں ہو سکتی جب تک دل نہ بدلیں۔

اس کے بعد مذہب کا سوال پیدا ہوتا ہے کہ لوگوں کا مذہب کیا ہوگا تو سقراط اس پر

جلدی سے گزر جاتا ہے کہ قومی مذہب ہی قائم رہنا چاہیے، فقط دیوتاؤں کے افسانوں پر احتساب ہونا چاہیے تاکہ دیوتا قوم کے لیے اسوۂ حسنہ بن سکیں۔

اس پر سقراط حسبِ معمول تجاہلِ عارفانہ سے کام لیتا ہے اور خود ہی کہتا ہے کہ ابھی تک اچھی طرح معلوم نہیں ہوا کہ عدالت کی اصل ماہیت کیا ہے آؤ ذرا مزید تحقیقات کریں۔ کامل مملکت میں چار فضائل ہونے چاہییں۔ حکمت، شجاعت، عِفت، عدالت۔ ایک ایک کر کے ان کی ماہیت کو متعین کرنا چاہیے۔

ہم یہ کہہ چکے ہیں کہ ہمارے حکمرانوں میں حکمت یا سیاسی عقل ہو گی وہ تمام مملکت کے اغراض و مقاصد کو صحیح طور پر دیکھ سکیں گے۔ یہ لوگ تعداد میں کم لیکن حکمت کے خزانہ دار ہوں گے۔ شجاعت کی صنعت کا کمال ہمارے سپاہیوں میں ہو گا۔ بہادری دو قسم کی ہوتی ہے، ایک تو وہ بہادری ہے جو بعض درندوں میں بھی پائی جاتی ہے اگر کوئی انسان شیر اور بھیڑیے کی طرح ہی بہادر ہو تو اس کو جانوروں پر کیا فوقیت ہو گی، اصل بہادری وہ ہے جو خطرات کے متعلق صحیح علم سے پیدا ہوتی ہے۔ نیک و بد کا صحیح امتیاز اس کی بنیاد ہونا چاہیے۔ رنگ ریز جب کپڑے پر پکا رنگ چڑھانا چاہتے ہیں تو پہلے اس کو اچھی طرح دھو لیتے ہیں جب خوب صاف کرنے کے بعد کپڑا رنگا جائے تو رنگ پختہ ہوتا ہے۔ تعلیم بھی اسی طرح کپڑے کی اصل زمین کو صاف کرتی ہے، اس کے بعد قوانین کے رنگ اس پر اچھی طرح چڑھ سکتے ہیں اور لذت و الم کا صابن وہ رنگ نہیں نکال سکتا۔ دانا بہادر پر جھوٹے خطروں کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔

عقل اور شجاعت دونوں سے زیادہ ہم آہنگی کا تصور اعتدال یا عفت میں پایا جاتا ہے۔ عفت یہ ہے کہ انسان کی طبیعت کا اعلیٰ جوہر ادنیٰ جذبات اور شہوات کو اپنے تصرف میں رکھے۔ ہماری مجوزہ مملکت میں عورتیں، غلام اور ادنیٰ طبقے، اعلیٰ طبقے کے زیرِ نگیں ہوں گے۔ اگر پوچھیے کہ اعتدال کی صفت کس طبقے کے ساتھ مخصوص ہے تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ اعلیٰ اور ادنیٰ دونوں طبقوں کے ساتھ۔ اعتدال کی ہر طبقے کو ضرورت ہے اور مختلف طبقوں کے باہمی رابطوں میں بھی اس کو ملحوظِ خاطر رکھنا چاہیے۔ اعتدال سے ادنیٰ اعلیٰ اور متوسط طبقے ساز کے مختلف تاروں کی طرح مرتب ہوں گے۔ تار کوئی لمبا ہوتا ہے کوئی چھوٹا لیکن ہر ایک اپنی موزوں جگہ پر ہوتا ہے۔ اگر ہر طبقہ اپنی جگہ پر اپنے فرائض ادا کرے تو مملکت میں اعتدال اور

ہم آہنگی پیدا ہو گی۔

اب رہ گئی وہ اصل چیز یعنی عدالت جس کی تلاش میں ہم اِدھر اُدھر پھرتے رہے ہیں۔ گلو کو ن دیکھنا یہ شکار ہمارے ہاتھ سے نہ نکل جائے۔ شکاری کتے کی طرح ہر طرف جھاڑیوں میں سونگھو۔ واہ حضرت لڑکا بغل میں ڈھنڈورا شہر میں۔ عدالت اور کہاں ملے گی۔ ہم جو کچھ تلاش سے حاصل کر چکے ہیں کیا عدالت اسی کا نام نہیں ہے۔ ہم پہلے ہی تسلیم کر چکے تھے کہ اچھی مملکت وہ ہو گی جس میں ایک فرد اور ایک طبقہ ایک کام کا ماہر اور اس کے لیے مخصوص ہو اور وہ اپنا وظیفہ ادا کرے۔ جب ہر فرد اور ہر طبقہ اپنا اپنا وظیفہ ادا کرے گا اور دوسرے کام میں دخل انداز نہیں ہو گا تو عدل بھلا اور کس چیز کا نام ہے۔ موچی بڑھئی کا کام کرنے لگ جائے تو اس میں زیادہ نقصان نہ ہو گا لیکن اگر کسی مملکت میں ایسی ہڑبونگ ہو کہ مزدور اور کاشت کار اور لوہار، سپاہی اور مقنن بننے کے دعوے دار ہوں تو نظم و نسق کا خدا حافظ۔

افلاطون بڑا منطقی ہے لیکن فضائل کی تقسیم میں اس کی منطق نے جواب دے دیا ہے۔ اصل منطقی تقسیم وہ ہے جس میں ہر شق ایسی الگ الگ ہو کہ ایک کا دوسری سے خلطِ مبحث نہ ہو سکے لیکن افلاطون جو کچھ عفت و اعتدال کے متعلق کہہ چکا ہے اسی کو اب وہ عدالت قرار دے رہا ہے۔ شجاعت اور حکمت کو بھی جب وہ الگ الگ معیّن کرتا ہے تو اس کو کامیابی نہیں ہوتی، شجاعت کو بھی ایک طرح کا علم قرار دیتا ہے اور جو شجاعت بے علم ہے اس کو درندوں کی شجاعت کہتا ہے۔ اس کی ہر فضیلت میں علم بھی ہے اعتدال بھی اور ہم آہنگی بھی۔ اس میں افلاطون کا کچھ قصور نہیں۔ نفسی کیفیات کو پوری طرح الگ الگ خانوں میں نہیں رکھ سکتے انسانی نفس میں ایک وحدت ہے اور ہر پہلو دوسرے پہلوؤں کے ساتھ وابستہ ہے، صاف معلوم ہوتا ہے کہ چاروں فضائل ایک ہی فضیلت کے مختلف پہلو یا مختلف نام ہیں۔ نیکی کی حقیقت ایک ہی ہے اور نیکیوں کو ایک دوسری سے الگ اس طرح کرنا کہ ایک کی کوئی بات دوسری میں نہ ہو نفسیات اور اخلاقیات دونوں کی رو سے امرِ محال ہے۔ افلاطون کے ذہن میں خیرِ مطلق کا تصور یہ ہے کہ ہر ہستی ہر فرد ہر عضو ہر ملکہ ہر طبقہ اپنا اپنا مخصوص وظیفہ ادا کرے۔ ہر فرد حد شناس اور حق شناس ہو تو اجزا میں نظم قائم رہے گا۔ حکمت کثرت میں وحدت کی تلاش ہے، شجاعت علم کی بنا پر اس وحدت کو خطرے سے بچانا ہے۔ عفت یا اعتدال

مختلف عناصر کے حدود کے اندر رہنے کا نام ہے، اور تمام عناصر کی ہم آہنگی کا نام عدالت ہے۔ یہ سب فضیلتیں ایک ہی ترشے ہوئے ہیرے کے مختلف پہلو ہیں، ایک ہی حسین صورت ہے جس کو کبھی آگے سے دیکھ رہے ہیں کبھی پیچھے سے، کبھی ایک زاویے سے کبھی دوسرے زاویے سے سب جگہ عناصر اور قوا کی ہم آہنگی مقصود ہے۔ یہ ہم آہنگی فرد میں ہو تو وہ عادل ہے اور سوسائٹی کے مختلف طبقوں میں ہو تو جماعت عادل ہے۔

جماعت میں عدالت کا معائنہ کرنے کے بعد اب افلاطون پھر فرد کی طرف لوٹتا ہے اور اپنا یہ وعدہ پیش کرتا ہے کہ جماعت کے طبقے اور ان کے مختلف وظائف فرد کی فطرت کا آئینہ ہیں۔ فرد نفسیات میں تین ملکات ہیں جو جماعت کے تین طبقوں کے متوازی ہیں۔ مملکت افراد ہی کی فطرت کا آئینہ ہے، جو کچھ مملکت میں جلی حروف میں ہے وہ فرد میں باریک حروف میں موجود ہے۔

جس طرح مملکت میں تین خواص کی ضرورت ہے حکمت، شجاعت اور عفت اسی طرح فرد کے نفس کے بھی تین حصے ہیں۔ جن قوموں میں کوئی ایک خصوصیت پائی جاتی ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ نفس کا کوئی حصہ ان کے افراد میں بھی غالب ہے جیسے افراد ہوتے ہیں ویسی ہی اقوام بھی ہوتی ہیں جو اُن پر مشتمل ہیں، مصری اور فنیقی دولت طلب اور حریص قومیں ہیں، ہماری قوم علم دوست ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ان کے اکثر افراد میں نفس کا ایک پہلو غالب ہے اور ہمارے افراد میں نفس کا دوسرا پہلو۔ علم النفس میں یہ سوال پیدا ہوگا کہ نفسِ انسانی واحد ہوتا ہے یا اس کے اندر مختلف اجزا اور ملکات ہوتے ہیں جو ایک دوسرے سے الگ بھی ہو سکتے ہیں۔ کیا ہم سوچنے میں ایک حصے کے، خواہش کرنے میں دوسرے حصے کے اور غضب میں تیسرے حصے کے زیرِ فرمان ہوتے ہیں یا پورا نفس ہر عمل میں شریک ہوتا ہے۔ اس کا جواب اس طرح ہو سکتا ہے کہ ایک ہی چیز کا ایک ہی وقت میں متضاد اور متناقض عمل تو نہیں ہو سکتا۔ یہ واقعہ ہے کہ کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص کو پیاس لگی ہے نفس کا ایک حصہ پانی طلب کرتا ہے اور کہتا ہے کہ پانی پیو لیکن فرض کرو کہ وہ شخص روزے سے ہے اس کا عقلی حصہ کہتا ہے کہ خبردار مت پیو۔ یہ اس امر کا بیّن ثبوت ہے کہ نفس کے دو حصے الگ الگ اور متضاد حکم دے رہے ہیں عقل اور خواہش کے علاوہ ایک تیسرا حصہ نفسِ انسانی

میں وہ بھی ہے جسے جذبہ یا جوش یا ولولہ کہہ سکتے ہیں۔ جذبہ محض خواہش سے الگ چیز ہے۔ ایک شخص ایک مقام کے قریب سے گزرا جہاں بہت سے مقتولوں کی لاشیں پڑی تھیں جن کے پاس ایک جلاد کھڑا تھا۔ اب اس کے نفس میں کشمکش شروع ہوئی، طبیعت چاہتی ہے کہ آگے بڑھ کر نظارہ کرے اور ساتھ ہی خوف اور نفرت اس کو دور بھگا لے جانا چاہتی ہے۔ پہلے تو وہ، دور ہٹ گیا مُنھ مُوڑ لیا اور آنکھیں بند کر لیں۔ اس کے بعد بڑے جذبے کے ساتھ آنکھوں کو پھاڑ پھاڑ کر آنکھوں ہی کو مخاطب کر کے کہتا ہے کہ دیکھو مردودو دیکھو اگر یہ نظارہ تمھیں ایسا ہی پسند ہے تو دیکھو۔ یہ جوشِ ہمت، عقل اور خواہش کی پیکار میں خواہش کا ساتھ نہیں دیتا بلکہ عقل کا ساتھ دیتا ہے۔ خواہش تو اپنے زور میں بہی جاتی ہے اس کے خلاف میں ہمّت اور جوش کی ضرورت پڑتی ہے۔ اگر کوئی نیک آدمی کسی خود کردہ بُرائی کی وجہ سے مصیبت میں مبتلا ہو تو صبر سے برداشت کرتا ہے اور سمجھتا ہے کہ یہ غلط کاری کی سزا ہے۔ لیکن اگر ناانصافی سے کوئی جابر قوت اس کو ناکردہ گناہ کسی عذاب میں مبتلا کر دے تو وہ جذبے اور ہمت سے اس کا مقابلہ کرتا ہے، بھوک اور پیاس یا کوئی اور اذّیت اس سے غلط بات نہیں کہلوا سکتی۔ جس قوت سے وہ ایسی مصائب کا مقابلہ کرتا ہے اسی کا نام جذبہ یا جوشِ ہمت ہے۔ جذبہ صاف طور پر خواہش سے الگ چیز معلوم ہوتا ہے۔ جذبہ وہ مصدرِ ہمت ہے جو خواہش کے خلاف عقل کی حمایت کرتا ہے۔ لیکن جس طرح وہ خواہش سے الگ اور ممتاز چیز ہے اسی طرح عقل سے بھی الگ ہے کیوں کہ جذبہ بچوں اور حیوانوں میں بھی ملتا ہے جن میں عقل بہت کم ہوتی ہے۔

افلاطون کی نفسِ انسانی کی تین حصوں میں تقسیم اچھی طرح سمجھ میں نہیں آتی۔ جدید نفسیات تو نفس کے اندر مختلف ملکات تسلیم ہی نہیں کرتی۔ اس تقسیم میں عقل اور خواہشات کی تقسیم تو کسی قدر واضح ہے لیکن جذبہ یا جوش اس قدر واضح نہیں۔ کبھی یہ غضبِ صادق معلوم ہوتا ہے سچے آدمی کا غصہ جو اس کو ناانصافی پر آتا ہے اور اس کو خاص قسم کے عمل یا انتقام پر آمادہ کرتا ہے کبھی یہ غیرت کا مرادِف معلوم ہوتا ہے کبھی جسارت اور ہمت کا۔ افلاطون کے ہاں یہ جذبہ شجاعت کی بنیاد ہے اور اس کے نزدیک شجاعت میں اخلاقی شجاعت داخل ہے۔ وہ کہتا ہے کہ فی نفسہٖ یہ غیر عقلی قوت ہے مگر عقل کی حامی بن سکتی ہے، خود اس

کے اندر خیر مطلق یا صداقتِ مطلقہ کی بصیرت نہیں جو عشقِ حقیقی کے اندر ہوتی ہے، یہ ایک قسم کی جنگی روح ہے۔ یہ محض غصے سے الگ چیز ہے۔ بعد میں ارسطو کو بھی اس کے تعیّن میں دِقت پیش آئی۔ ارسطو کے ہاں اس کا مفہوم اس قدر بدل گیا ہے کہ محض غصے کا مرادِف معلوم ہوتا ہے۔ افلاطون نے بڑی ذہانت سے فرد اور جماعت کا متوازی ہونا ثابت کر دیا ہے۔ جو کچھ فرد کے باطن میں ہے وہی سوسائٹی کے ظاہر میں ہے۔ تین طبقے فرد کے اندر ہیں اور تین طبقے مملکت میں ہیں۔ جذبے سے عسکری طبقہ پیدا ہوتا ہے اور خواہشات سے مختلف کاروبار کرنے والا طبقہ۔ حکمران طبقہ عقل کے مرادِف ہے۔ فرد کی روحانی اور جسمانی صحت کا مدار اس پر ہے کہ دوسرے طبقے عقل کے ماتحت چلیں، اسی طرح مملکت کے عادل ہونے کا مدار اس پر ہے کہ ہر طبقہ اپنا اپنا کام مہارت سے کرے اور عاقل و عادل حکمرانوں کے ماتحت ہو۔

ان طبقوں کی تعلیم و تربیت اخلاق کی بنا پر قائم ہونا چاہیے۔ کوئی مستقل ذاتیں ان سے نہیں بن سکتیں، حکمت اور اخلاق میں کوئی ورثہ نہیں ہے۔ جو شخص جس طرح کا ثابت ہو اسی طبقے میں اس کو داخل کر دیا جائے، اگر رسم و رواج کی بنا پر زبردستی اس کو باپ دادا کے طبقے میں رکھا جائے گا تو جماعت کا نظام بگڑ جائے گا۔ اصل جمہوریت مطلق مساوات کی قائل نہیں وہ سب انسانوں کو برابر نہیں سمجھ سکتی۔ فطرت اور تربیت جو فرق پیدا کر دے اس کی بنا پر انسانوں کے درجے متعیّن ہونے چاہییں۔ اعلیٰ اور ادنیٰ کے فرق کو مٹا نہیں سکتے لیکن محض دولت کی بنا پر کسی کو اعلیٰ کہنا یا اس لیے کہ اس کا باپ اعلیٰ درجے کا آدمی تھا ایک حماقت ہے۔ تمام انسانوں کو اعلیٰ بننے کا موقع ہونا چاہیے، اگر کوئی انسان عام موقعوں کے ہوتے ہوئے اعلیٰ نہ بن سکے تو اس میں جماعت کا کیا قصور۔ زبردستی سے جھوٹی برابری انسانوں میں قائم کرنا ایسا ہی احمقانہ فعل ہے جس طرح زبردستی سے بربنائے وراثت و دولت ان کے طبقے ہمیشہ کے لیے متعیّن کر دینا۔ اصل عادلانہ حکومت وہ ہو گی جس میں سب کے لیے ترقی کے موقعے مہیا ہوں اور اس کے بعد سوسائٹی میں اس کا اعلیٰ یا ادنیٰ ہونا اس کی استعداد پر مبنی ہو۔

اس کے بعد ایک ہم نشیں ایک نیا اور دلچسپ سوال اُٹھاتا ہے کہ ابھی تک تم نے اس طرح گفتگو کی ہے کہ مملکت میں گویا مرد ہی مرد ہیں عورتوں اور بچوں کا تذکرہ تم نے یوں ہی

ٹال دیا۔ حالاں کہ یہ ایک بڑا اہم سوال ہے۔ یہ بتاؤ کہ عورتوں کی استعداد کی نسبت تمھاری کیا رائے ہے۔ کیا ان کا بھی مملکت میں کوئی حصہ ہو سکتا ہے۔ کیا مردوں کے تمام کام عورتیں بھی کر سکتی ہیں۔

سقراط کا جواب۔ ہم نے پہلے ایک تشبیہ استعمال کی تھی کہ ہمارے حکمران اور پاسبان ایسے ہوں گے جیسے گلوں کی حفاظت کے لیے پاسبان کتے ہوتے ہیں۔ کیا شکار کے لیے تم فقط شکاری کتے کو ساتھ لے جاتے ہو اور کتیا کو اس کا اہل نہیں سمجھتے۔ واقعہ یہ ہے کہ شکاری کتا اور شکاری کتیا دونوں سے کام لیتے ہو۔ اور یہ نہیں کہتے کہ کتیا کا کام فقط یہ ہے کہ وہ پلّوں کے پاس رہے اور اُن کی پرورش میں تمام اوقات صرف کرے۔ نر اور مادہ دونوں ایک ہی قسم کے کام کر سکتے ہیں البتہ فرق صرف اتنا ہوتا ہے کہ نر عام طور پر مادہ سے جسمانی حیثیت سے زیادہ قوی ہوتا ہے۔ اگر ایک ہی قسم کے کام دونوں سے لیتے ہیں تو اُن کی تعلیم و تربیت بھی ایک ہی قسم کی ہونی چاہیے۔ دونوں کے نفس و بدن، موسیقی اور ورزش سے تربیت پا سکتے ہیں اور دونوں فنِ سپہ گری سیکھ سکتے ہیں۔ تم شاید یہ سمجھے کہ کیا تماشا معلوم ہو گا کہ عورت گھوڑے پر سوار زرہ بکتر لگائے ہوئے نیزہ اور تیر و کمان لیے ہوئے جا رہی ہے۔ یا یہ کہ وہ مردوں کی طرح کپڑے اُتار کر اکھاڑے میں ورزش کر رہی ہے۔ بھائی ان سب باتوں کو آزادی اور عقل سے دیکھنا چاہیے۔ سب عادت کی بات ہے جن چیزوں کے دیکھنے کی عادت نہ ہو وہ مضحکہ خیز معلوم ہوتی ہیں۔ جب دیکھتے دیکھتے عادت ہو جاتی ہے تو کسی کو عجیب معلوم نہیں ہوتیں۔ یونانی مرد بھی جب پہلے پہل کپڑے اُتار کر ورزش کرنے لگے تو کسی کو شرم آتی تھی اور کوئی ہنستا تھا لیکن اب جب تجربے سے معلوم ہو گیا کہ صحت کے لیے برہنہ ورزش کرنا زیادہ مفید ہے تو کسی کو بُرا معلوم نہیں ہوتا۔ شرم تو صرف بداخلاقی سے آنی چاہیے اس میں کیا بداخلاقی ہے؟ تم شاید یہ اعتراض کرو کہ پہلے میں خود ہی تقسیم کار کے اصول کو مسلّم قرار دے چکا ہوں اور عدل و حکمت انتظام کو کہہ چکا ہوں کہ جو جس کے لیے بنا ہے وہی کام کرے اور دوسرے کاموں میں دخل اندازی نہ کرے۔ ہر مردے و ہر کارے۔ اگر عورتوں کو فطرت نے مردوں سے مختلف بنایا ہے تو ان کے کام بھی الگ ہونے چاہییں۔ مردوں اور عورتوں کے حلقۂ عمل کا ایک دوسرے سے جدا ہونا لازمی ہے۔

یہ اعتراض بادی النظر میں بہت قوی معلوم ہوتا ہے لیکن حقیقت میں اس کی بنیاد ایک مغالطے پر ہے۔ عورتوں اور مردوں میں فرق ضرور ہے لیکن ایسا نہیں کہ اُن کے میدانِ عمل ایک دوسرے سے بالکل الگ کر دیے جائیں۔ ان میں جو فرق ہے وہ اساسی نہیں بلکہ عارضی ہے، ان میں بحیثیت مجموعی جو فرق ہے وہ ایسا ہے کہ مردوں مردوں میں بھی موجود ہوتا ہے مرد عورتوں سے زیادہ قوی ہوتے ہیں لیکن بعض عورتیں بعض مردوں سے زیادہ قوی ہوتی ہیں۔ محض یہ امر کہ عورتیں بچے پیدا کرتی ہیں اور مرد نہیں کر سکتے دونوں کو بالکل الگ نہیں کر دیتا، تمام انسانی صفات دونوں جنسوں میں پائے جاتے ہیں۔ بعض کام اگر مرد عورتوں سے بہتر کر سکتے ہیں تو بعض کام ایسے بھی ہیں جو عورتیں مردوں سے بہتر کر لیتی ہیں۔ تمام فوقیت ایک ہی طرف نہیں ہے۔ عورتیں اچھی خاصی حکیم بھی ہو سکتی ہیں اور طبیب بھی اور فنِ جنگ میں بھی مہارت پیدا کر سکتی ہیں۔ جو عورتیں اعلیٰ درجے کی استعداد کا ثبوت دیں ان کو مردوں کے دوش بدوش رکھنا چاہیے۔ اچھی مملکت کو عورتوں کے کمال سے بھی اسی طرح فائدہ اُٹھانا چاہیے جس طرح مردوں کے کمال سے۔ اس لیے لازم ہے کہ دونوں کی تعلیم بھی ایک ہی جیسی ہو۔ عورت کا حقیقی لباس اس کی عفّت و عصمت ہے، محض برہنہ ہو کر ورزش کرنے سے عصمت زائل نہیں ہوتی، جو کوئی ان کو دیکھ کر ہنسے وہ حقیقت میں اپنی حماقت اور بداخلاقی پر ہنس رہا ہے۔

اس پر سقراط سے یہ سوال کیا گیا کہ خیر اگر یہاں تک تسلیم کر بھی لیا جائے پھر بھی ایک زیادہ شدید مشکل باقی رہتی ہے کیوں کہ تم یہ کہتے ہو کہ اعلیٰ طبقے میں سب کچھ مشترک ہوگا یہاں تک کہ ان کی بیویاں اور بچے بھی مشترک ہوں گے یہ تو بہت انوکھی اور انہونی سی بات معلوم ہوتی ہے۔ انسانی فطرت اور اخلاق کے جو تصورات بھی آج تک قائم کیے گئے ہیں یہ طریقہ اُن سب کے منافی معلوم ہوتا ہے۔ اس میں تم کو پہلے یہ ثابت کرنا ہوگا کہ آیا ایسا کرنا مفید بھی ہوگا اور پھر یہ ثابت کرنا ہوگا کہ آیا ایسا کرنا ممکن بھی ہے۔ سقراط نے کہا اچھا اطمینان سے ان دونوں باتوں پر غور کرتے ہیں۔ فرض کرو کہ ہمارے عاقل حکمرانوں نے پہلے ثابت شدہ اصول کے مطابق مردوں کو چن لیا، اس کے بعد اُنھی اصول کے ماتحت عورتوں کو بھی چن سکتے ہیں۔ اس چناؤ کے بعد ان کو مشترکہ گھروں میں رکھا جائے گا اور اُن کا

کھانا پینا بھی مشترک ہو گا۔ بے قاعدہ مخلوط شہوت رانی کی اجازت نہیں ہو سکتی کیوں کہ یہ ایک نہایت ناپاک حرکت ہے۔ ان میں سے بعض کی بعض کے ساتھ باقاعدہ شادی کی جائے گی۔ اب گلوکون میں تم سے پوچھتا ہوں کیوں کہ تم کو جانوروں اور پرندوں کی عمدہ نسلیں پیدا کرنے کا بہت شوق اور علم ہے کہ آیا یہ معقول بات ہے کہ جانوروں کی بابت تو اس قدر احتیاط برتی جائے اور اشرف المخلوقات کے جوڑے ملانا اتفاق کے سپرد کر دیا جائے۔ اگر نسل کا خیال نہ رکھا جائے تو انسانی نسل کیسے عمدہ ہو سکتی ہے۔ اس غرض کے لیے حکیم حکمرانوں کو پھر ذرا دروغ مصلحت آمیز سے کام لینا پڑے گا۔ وہ یہ کریں گے کہ کبھی کبھی آبادی کی ضرورت کے لحاظ سے شادی بیاہ کے تیوہار منعقد کریں اور کہا جائے کہ اس میں قرعہ اندازی سے دولھے اور دلھنیں منتخب کی جائیں گی لیکن اس قرعے میں چالاکی ایسی کی جائے کہ طیّب کو طیب کے ساتھ جوڑا جائے اور خبیث کو خبیث کے ساتھ۔ فقط قوی اور خوب صورت مرد قوی اور خوب صورت عورتوں کو حاصل کر سکیں اور جو خراب جوڑے ملائے جائیں ان کو یہی خیال ہو کہ سوءِ اتفاق نے ہم کو جوڑ دیا ہے اور وہ کسی پر الزام نہ رکھ سکیں۔ اچھے جوڑوں کے جب بچے پیدا ہوں تو ان سب کو اکھٹے ایک بڑے مکان میں رکھا جائے اور بُروں کی اولاد کا اس طرح خاتمہ کیا جائے کہ اُن کو پتا نہ چلے کہ عمداً ایسا کیا گیا ہے۔

چوں کہ پیدا ہوتے کے ساتھ ہی بچے ایک بڑے گھر میں علاحدہ کر دیے جائیں گے ان اچھے بچوں کے گھر میں ان کی مائیں ان کو دودھ پلانے آئیں گی لیکن کسی ماں کو یہ معلوم نہیں ہو سکے گا کہ اس کا بچہ کون سا ہے۔ سب بچے سب ماؤں کے مشترکہ بچے شمار ہوں گے۔ راتوں کو اُٹھ اُٹھ کر اُن کی دیکھ بھال کرنا دائیوں اور ملازموں کے سپرد ہو گا تاکہ مائیں اس زحمت میں اپنی صحت کو خراب نہ کریں اور بچے پیدا کرنے کا شغل ان کو مصیبت معلوم نہ ہو۔ تناسل کے لیے بہترین عمر مرد کے لیے پچیس ۲۵ سے پچپن ۵۵ تک ہے اور عورت کے لیے بیس ۲۰ سے چالیس ۴۰ تک۔ اس سے اوپر اور نیچے کی عمر کے لوگ شادی کے تہواروں میں حصہ نہ لے سکیں گے۔ تمام بچے بہن بھائی شمار ہوں گے خصوصاً وہ جو کسی شادی کے تہوار کے بعد سات اور نو ماہ کے اندر پیدا ہوئے ہوں، ان سب کے ماں باپ ان سب بچوں کے مشترکہ ماں باپ شمار ہوں گے اور اُنھی الفاظ سے پکارے جائیں گے اس طرح سے اِن سب

سے مل کر ایک بہت بڑا خاندان بن جائے گا اور مختلف خاندانوں میں جو رقابت اور دشمنی اور کشمکش اور من و تو کا جھگڑا ہوتا ہے وہ رفع ہو جائے گا۔ یہ تمام بنی آدم حقیقت میں ایک دوسرے کے اعضا ہوں گے، ایک کی مصیبت سب کو مصیبت معلوم ہو گی اور ایک کی راحت میں سب کی راحت ہو گی۔ جب تک یہ صورت نہ ہو کوئی جماعت حقیقت میں منظم اور عادل نہیں ہو سکتی، سب میں خونی رشتہ قائم ہو جائے گا، حاکم اور محکوم کی تفریق کا رنگ بھی بدل جائے گا حاکم نجات دہندہ اور معاون کہلائیں گے، ہماری مملکت میں رعایا کا نام پرورش کنندہ اور روزی رساں ہو گا۔ اس آبادی کا ہر ایک دوسرے کو کسی نہ کسی خونی رشتے کے نام سے پُکارے گا، یہاں دوست احباب نہیں ہوں گے بلکہ سب بہن بھائی ماں باپ ہوں گے۔ اوّل تو مال و متاع کا یہاں سوال نہیں دوسرے جو کچھ ہو گا سب کا ہو گا نفع و نقصان، شادی و غم میں سب شریک ہوں گے۔ یہاں پر یہ نہیں ہو گا جو عام جماعتوں میں ہوتا ہے کہ ایک کے نفع میں دوسرے کا نقصان ہوتا ہے اور ایک کی خوشی دوسرے کے لیے باعثِ غم ہوتی ہے۔ جب کسی کی کوئی ذاتی ملکیت ہی نہیں ہے تو مقدمہ بازی کا خاتمہ ہو جائے گا، زن زر زمین کا کوئی جھگڑا پیدا نہیں ہو سکے گا تمام فساد اور جھگڑے حرص اور قتل و غارت اسی ذاتی ملکیت کی پیداوار ہیں، یہی تمام عیوب کی جڑ اور امّ الخبائث ہے۔ اس کے ناپید ہوتے ہی انسان عادل اور رحیم و کریم ہو جائے گا۔ مال اور اولاد کا فتنہ جو روحانی زندگی کے راستے میں سدِ راہ ہے اس طرح رفع ہو جائے گا۔ جب ایک برادری میں سب انسانوں سے برابر کا رشتہ ہو اور ذاتی ملکیت کی گنجایش ہی نہ ہو تو حرص و طمع کے تمام محرکات مفقود ہو جائیں گے۔ امیروں کی خوشامد اور غریبوں کی تحقیر جو اکثر بداخلاقیوں کی جڑ ہے ایسی سوسائٹی میں پیدا ہی نہیں ہو سکتی۔ فکرِ روزگار جو انسانوں کو اعلیٰ مشاغل سے روکتا ہے اس جماعت میں نہیں ہو گا کیوں کہ مملکت تمام ضروریات کی کفیل ہو گی اس میں نہ کوئی سرمایہ دار ہو گا اور نہ قرض دار۔ اس انتظام پر کوئی شخص یہ اعتراض نہیں کر سکتا کہ مملکت کی خاطر فرد کے وقار کو قربان کر دیا گیا ہے۔ اس کے ہر پہلو میں فرد کی زندگی کا بھی خیال کیا گیا ہے اور اس کی کسی جبلّت کو مجروح نہیں کیا گیا۔ کم از کم اس میں تو کوئی شک نہیں ہو سکتا کہ اس قسم کی اشتراکی جماعت جنگ کے

اغراض کے لیے بہت قوی ہو گی۔ کم عمری ہی سے بچوں کو جنگ کی فضا سے آشنا کیا جائے گا وہ جنگوں میں بڑوں کے ساتھ ہوں گے لیکن دور اور محفوظ مقام پر جہاں سے وہ جنگ کو دیکھ سکیں لیکن بوقتِ ضرورت تیز گھوڑوں پر سوار ہو کر فرار بھی ہو سکیں۔ بچپن ہی سے سب کو اچھا سوار بنایا جائے گا۔ بڑوں سے جو جنگ میں بُزدلی کا ثبوت دے اس کا درجہ گرا کر اس کو کاشت کار بنا دیا جائے گا۔ جو اپنے آپ کو بطور قیدی دشمن کے ہاتھ آنے دے وہ اسی قابل ہے کہ دشمن کو بطورِ تحفہ دے دیا جائے۔ شجاع کی بڑی عزت کی جائے گی، تمام نوجوان اس کو پھولوں کے تاج پہنائیں گے اگر سب اس کے بوسے بھی لے لیں تو کیا ہرج ہے۔ عام جماعتوں میں دولت مند اور ذلیل آدمی چُن چُن کر زیادہ بیویاں کرتے ہیں لیکن ہماری مملکت میں فقط اعلیٰ درجے کے بہادروں کو زیادہ بیویاں ملیں گی تاکہ ان کی اولاد بھی زیادہ ہو۔ اُن کا کھانا پینا بھی دوسروں سے اچھا ہو گا۔ زندگی میں اس کو سب کچھ مہیا ہو گا اس کی عزت ہو گی اور مر کر بھی اس کی پوجا کی جائے گی۔ ایسے محرکات کے بعد اور کون سا محرک باقی رہ جاتا ہے جس کے لیے کوئی شخص بداخلاقی کا راستہ اختیار کرے۔

اب سوال یہ ہے کہ دشمنوں کے ساتھ کیا سلوک کیا جائے۔ خصوصاً یونانیوں کے ساتھ۔ اگر یونانی دشمنوں کے ساتھ وحشیانہ سختی کی گئی تو یہ تمام قوم کمزور ہو کر وحشی اقوام سے مغلوب ہو جائے گی۔ دشمنوں کی لاشوں کے ساتھ بدسلوکی کرنا بھی ایک جاہلانہ حرکت ہے جو روح تمھاری دشمن تھی جب وہ نکل چکی تو اب اس کی لاش پر کیا غصہ نکالتے ہو یہ وہی حرکت ہے کہ جب مارنے والا کتے کی دسترس سے باہر ہوتا ہے تو کتا اس پتھر پر ہی غصہ نکالنے لگتا ہے جو اس پر پڑا ہے۔ یونانی دشمنوں کے چھینے ہوئے ہتھیار مندروں میں نمائش کے لیے رکھنا بھی ناجائز ہے کیوں کہ وہ آخر کار ہمارے بھائی ہی ہیں۔ اُن کے یہاں کی پیداوار لے جاؤ لیکن اُن کے گھر اور کھیتیاں برباد مت کرو۔ جب یونانیوں میں دو قومیں جنگ کرتی ہیں تو حقیقت میں تمام قوم دوسری تمام قوم کی دشمن نہیں ہوتی چند رہنما دشمن ہوتے ہیں جب اُن کا خاتمہ ہو گیا تو عام قوم پر ظلم کرنے کے کیا معنی؟

اس پر گلوکون نے کہا خیر، یہ تو تفصیلی باتیں ہیں ان کو چھوڑو اور یہ بتاؤ کہ یہ مان بھی لیں کہ یہ ایک بڑی اعلیٰ درجے کی برادری کا نقشہ ہے لیکن کیا یہ برادری معرضِ وجود میں آ بھی

سکتی ہے۔ اس پر سقراط نے کہا کہ اس کا فوراً عمل میں نہ آسکنا اس پر کوئی اعتراض نہیں۔ تمام نصب العینوں کی طرح اس کی بھی یہی حقیقت ہے کہ اس کا مقصد ایک مطمحِ نظر قائم کرنا ہے۔ اگر ایک مصور ایک نہایت حسین انسان کی صورت بناتا ہے تو کیا تم اس پر یہ اعتراض کرو گے کہ ایسا تو کوئی آدمی ہم نے کبھی نہیں دیکھا۔ مصور کی غرض یہ ہے کہ انسانِ کامل ہو تو ایسا ہو اور ہر شخص کے نقص یا کمال کو اس معیار پر جانچا جائے۔ ریاضی کا نقطہ یا دائرہ کہیں معرضِ وجود میں نہیں آتا لیکن تمام نقطے اور دائرے اس نصب العین کے مطابق صحیح یا غلط سمجھے جاتے ہیں۔ میں چاہتا ہوں کہ اس نصب العین کو سامنے رکھا جائے کہ:

"جب تک حکما بادشاہ نہ ہو جائیں یا بادشاہ حکمانہ بن جائیں، مملکتوں کے سیاسی اور اخلاقی امراض رفع نہیں ہو سکتے نہ ہماری مجوزہ حکومت وجود میں آسکتی ہے اور نہ نوعِ انسان اپنے کمال کو پہنچ سکتی ہے۔"

ہر مملکت کو ہر ممکن طریقے سے اس نصب العین کی طرف بڑھنے کی کوشش کرنی چاہیے۔

اگر حکما ہی سے دنیا کی نجات ہو سکتی ہے تو اس تصور کو اور واضح اور معیّن کرنے کی ضرورت ہے کہ حکیم کسے کہتے ہیں۔ سقراط کہتا ہے کہ علم دو طرح کا ہے ایک جزئیات یا محسوسات کا علم اور دوسرا تصوراتِ مجردہ یا کلّیات کا علم۔ تصوراتِ مجردہ کا علم ہی حکمت کہلاتا ہے۔ محسوسات کی بنا پر فقط رائے قائم ہو سکتی ہے۔ رائے علم اور جہل کے مابین ایک درمیانی چیز ہے۔ محسوسات کی کثرت کو تصورات کی وحدت میں لانا فلسفہ ہے۔ جو شخص حسین چیزوں کی طرف دوڑتا ہے لیکن حُسنِ مطلق کا تصور اس میں نہیں ہے وہ حکیم نہیں ہے۔ رائے عملی زندگی میں کام آسکتی ہے لیکن روح میں بصیرت پیدا نہیں کر سکتی۔ ایک حقیقت اضافی ہے اور ایک مطلق، جب تک کوئی اضافیت کو ساقط کر کے حقیقتِ مطلقہ تک نہ پہنچے وہ حکیم نہیں ہے۔

جب سقراط مردِ حکیم کی تعریف کر چکا کہ وہ علم کا عاشق ہوتا ہے، ازلی اور ابدی حقائق پر نظر رکھتا ہے، اس کی بلند خواہشیں اس کے ادنیٰ جذبات کو سوخت کر دیتی ہیں، وہ محض اس مختصر سی زندگی پر فریفتہ نہیں ہوتا، موت سے نہیں ڈرتا، خوش طبع اور فیاض ہوتا ہے، نہ مغرور ہوتا ہے نہ بُزدل، اس کی عقل اور حافظہ تیز ہوتا ہے، اس کے نفس میں ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ اس پر اس کے ہم نشین اڈی منٹس نے کہا سقراط! تم زورِ استدلال سے بحث میں

مخاطب کو قائل کر لیتے ہو کیوں کہ اس سے جواب بن نہیں پڑتا لیکن اس سے یہ نہ سمجھ لیا کرو کہ اس میں یقین بھی پیدا ہو گیا ہے۔ تم مردِ حکیم کو اس طرح کا انسانِ کامل بنا رہے ہو لیکن عام تجربہ یہ ہے کہ فلسفے میں عمر گزارنے والے اگر فطرت کے خراب آدمی ہوں تو اور زیادہ مکار اور بدمعاش ہو جاتے ہیں اور اگر نیک طینت ہوں تو زندگی کے اُمور کے لیے احمق ہو جاتے ہیں۔ اس کا جواب سقراط نے یہ دیا کہ سچا فلسفی بڑی کمیاب مخلوق ہے جن بدفطرتوں نے استدلال کے ہتھکنڈے سیکھ لیے ہیں ان کو تم فلسفی کہتے ہی کیوں ہو۔ ہم اچھی فطرت والوں پر ذرا غور کرتے ہیں کہ سوسائٹی میں اُن کا کیا حشر ہوتا ہے۔ اگر سوسائٹی کا نظام غلط ہو تو اس میں ایک اچھی صلاحیت کا شخص اپنی خوبیوں کی وجہ سے عظیم خطرات میں پڑ جاتا ہے۔ صحت، دولت، قوت، مرتبہ اور بہت سی نیکیاں بھی غلط ماحول میں آکر نفع کی بجائے نقصان کا باعث ہو سکتی ہیں۔ کمزور فطرت اور ادنیٰ صلاحیت کا شخص نہ کوئی بڑی نیکی کر سکتا ہے اور نہ کوئی بڑی بدی۔ گھاس پھوس اور ادنیٰ قسم کے بیج خراب زمین میں بھی بغیر آب یاری کے زندہ رہتے ہیں اور پنپ بھی سکتے ہیں لیکن اعلیٰ درجے کے بیجوں کو عمدہ زمین اور پانی نہ ملے اور ماحول صحیح نہ ہو تو اُن کا برا حال ہوتا ہے۔ یہی حال فلسفی کا ہے اگر اس کو اپنی غیر معمولی قوتوں کے لیے صحیح ماحول نہ ملے تو وہ بدترین خلائق ہو جائے گا، ایسا بڑا مجرم ہو گا کہ خلقِ خدا اس سے پناہ مانگے۔ وہ دیکھے گا کہ صداقت سے اس سوسائٹی میں سوا عذاب اور موت یا کسمپرسی کے کچھ حاصل نہیں ہوتا، وہ عوام کے جذبات کا مطالعہ کر کے ان پر قابو حاصل کر لے گا، سچائی کو بالائے طاق رکھ کر رائے عامہ کی پیروی کرے گا دیکھنے میں وہ رہنما معلوم ہو گا لیکن حقیقت میں اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی درندوں کو پالنے والے کی، وہ اُن کی خواہشات اور جذبات کو مدِ نظر رکھ کر اُن پر قابو پا لیتا ہے، خود ان کے شر سے بچتا ہے اور جس طرح چاہے اُن کی درندگی کو اپنی اغراض کے لیے استعمال کرتا ہے۔ اس قسم کا جھوٹا رہنما عوام کے جذبات کا آئینہ ہوتا ہے وہ خود نہ کسی اصول کو سمجھتا ہے اور نہ سمجھنا چاہتا ہے اور نہ دوسروں کی ہدایت اس کو مقصود ہے، اس کا کام یہی رہ جاتا ہے کہ عوام جس چیز کو اچھا سمجھیں وہ اس کی اچھائی کے لیے دلائل مہیا کرے اور اپنا اُلو سیدھا کرتا جائے۔ عوام کو ادنیٰ جذبات کے پورا کرنے کے لیے بھی اپنے رہنماؤں میں بڑی بڑی صلاحیتوں کی ضرورت معلوم ہوتی ہے۔ وہ ایسے قابل آدمیوں کی تلاش میں رہتے ہیں جو اپنی قابلیت کو اُن کی اغراض کے لیے استعمال

کریں۔ کسی اعلیٰ خاندان کا تندرست، خوب صورت، تعلیم یافتہ، مال دار، خوش بیان نوجوان اگر ان کو مل سکے تو وہ اس کا شکار کرتے ہیں، اس کی ایسی خوشامد کرتے ہیں کہ اس کا دماغ بگڑ جاتا ہے اور وہ بادشاہی کے خواب دیکھنے لگتا ہے۔ وہ حکیم بننے کی بجائے پیشہ ور خطیب اور سیاست داں بننے لگتا ہے۔ ایسی حالت میں وہ اچھے کام بھی کر سکتا ہے لیکن اس کا بھی احتمال ہے کہ وہ ان قوتوں کا غلط استعمال کر کے انسانوں کے لیے بڑی تباہی کا باعث ہو۔ اس سے تم اندازہ کر سکتے ہو کہ ہمارے موجودہ نظامِ جماعت میں نہ صرف بد فطرت لوگ فلسفے کی شُدبُد سیکھ کر انسانوں کے لیے ضرر کا باعث ہوتے ہیں بلکہ اچھی استعداد کے لوگ بھی غلط راہوں پر پڑ جاتے ہیں۔ ایسی حالت میں راست اندیش اور راست کار حکیم کہاں ملے گا۔ اگر وہ کہیں ایسی جگہ رہتا ہو جہاں سیاست نہ ہونے کے برابر ہو تو البتہ پبلک کی لیڈری کے جراثیم سے محفوظ رہے گا۔ یا یہ کہ کمزور صحت کا آدمی ہو جو حکمت کی لذات سے آشنا ہو چکا ہے لیکن شدید جدوجہد اور سیاسی کشمکش کا حوصلہ نہیں رکھتا عدالتوں اور آئین ساز مجلسوں کو وہ دُور سے جھانک کر دیکھتا ہے اور جان جاتا ہے کہ یہ درندوں اور چوروں کے اکھاڑے ہیں۔ وہ اپنی نیکی اور سکونِ قلب کو بچانے کے لیے گوشہ گزیں ہو جاتا ہے جہاں نہ کوئی تیر کمان میں ہے اور نہ صیاد کمین میں۔ یہ تو کہہ سکتے ہیں کہ اچھا کیا کہ اس نے اپنی روح کو اس غلاظت سے بچا لیا لیکن کوئی بڑا کام تو ایسے آدمی سے نہیں ہو سکے گا۔ اس نے اپنا دامن موجوں سے بچا لیا اور نہنگوں کے جبڑوں میں نہیں گیا لیکن وہ سمندر کی تہہ سے کوئی موتی نکال کر نہ لا سکا۔ واقعہ یہ ہے کہ کامل انسان کامل جماعت کے اندر ہی پیدا ہو سکتا ہے۔ انسان ایک اجتماعی جوان ہے گوشہ گزینی میں کوئی بڑے کمالات پیدا ہی نہیں ہو سکتے اور پیدا ہو بھی گئے تو جماعت سے الگ ان کا مصرف کیا ہے۔ جو تلوار میان میں خلوت گزیں رہے اور جو موتی صدف میں سے نہ نکلے اس کا ہونا نہ ہونا برابر ہے۔

ارسطاطالیس (ارسطو)

ارسطو، افلاطون کا شاگرد ہے جسے بعض لوگ اس کا شاگردِ رشید نہیں بلکہ شاگردِ حریف قرار دیتے ہیں دُنیائے حکمت و شہرت میں استاد کا ہم سنگ ہے۔ افلاطون اپنی الٰہیات اور اپنے مکالمات کے لیے مشہور ہے۔ حکمت و مذہب اخلاق و سیاسیات کے اساسیات اور مباحث افلاطون میں بھی پائے جاتے ہیں اور ارسطو میں بھی۔ لیکن ارسطو شاعر مزاج اور مکالمہ نویس

نہیں وہ جس طرح فلاسفہ کا امام ہے سائنس دانوں کا بھی باوا آدم ہے۔ اس کے افکار کا خلاصہ پیش کرنے سے پہلے ہم اختصار کے ساتھ اس کی زندگی کے کچھ حالات لکھتے ہیں۔

وہ ۳۸۴ ق۔م میں سٹاجیرا میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ مقدونیہ کی ریاست میں شاہی طبیب تھا۔ ارسطو کی عمر اٹھارہ برس کی تھی جب باپ کا سایہ اس کے سر سے اُٹھ گیا۔ اس نے والد ہی سے طبابت کی تعلیم پائی اور غالباً جراحی کی بھی مشق کی۔ باپ کی بدولت مقدونیہ کی ریاست سے اس کا تعلق قائم رہا یہاں تک کہ وہ اسکندر کا استاد اور اتالیق بن گیا۔ علم الابدان کا ذوق بھی اس کو ورثے میں ملا۔ باپ کی وفات کے بعد وہ ایتھنیا چلا آیا جہاں اسے قریباً بیس برس تک افلاطون کی شاگردی کا شرف حاصل رہا۔ طب، حیاتیات اور نباتیات کے علاوہ اب افلاطون کی صحبت میں اس کو اخلاقیات، الٰہیات اور سیاسیات میں بھی انہماک ہوا اس طرح وہ نفس اور بدن کے تمام مروجہ علوم پر حاوی ہو گیا۔ اس قسم کے باکمال استاد اور باکمال شاگرد کی مثال غالباً دُنیائے علم وادب میں اور کہیں نہیں ملتی۔ سقراط جیسے امامِ اخلاقیات وسیاسیات کا شاگرد افلاطون اور افلاطون جیسے فلک مرتبت حکیم کا شاگرد ارسطو۔ ان تینوں کا یہ حال ہے کہ اگر استاد نتواند شاگرد تمام کند۔ سقراط مکالمے کا پیغمبر تھا لیکن اس نے تمام عمر باتیں ہی کرتے گزار دی۔ وہ حکمت کے موتی گفتگو کی کان میں سے نکالتا تھا اور گفتگو کی لڑی میں پرو دیتا تھا۔ نہ وہ پبلک میں لیکچر دینے کا قائل تھا اور نہ تصنیف کا شائق لیکن تقدیر کے کرم سے اس کو شاگرد ایسا ملا جو استاد کے مکالمات کو اعلیٰ درجے کی تصنیفوں میں تبدیل کر سکتا تھا۔ اگر مولانا رومؒ نہ ہوتے تو شمس تبریزؒ کو کون جانتا۔ حالاں کہ مولاناؒ کے سوانحِ حیات سے معلوم ہوتا ہے کہ روحانیت کی تعلیم میں وہ اسی گمنام بزرگ کے رہینِ منّت تھے۔ اسی قسم کا خیال سقراط کے متعلق پیدا ہوتا ہے کہ اگر اس کا شاگرد افلاطون استاد کی باتوں کو جریدۂ دوام پر ثبت نہ کر دیتا تو سقراط کی تمام تعلیم باتوں ہی باتوں میں ہوا ہو جاتی۔ استاد کی کمی کو شاگرد نے کماحقہ پورا کر دیا۔ یہی حال افلاطون اور ارسطو کا ہے۔ افلاطون کے ہاں علوم الگ الگ نہیں ملتے، فنی تدوین اور تنظیم نہیں اس کام کو اس کے شاگرد ارسطو نے پورا کیا۔ ہر قسم کے علوم پر الگ الگ تصنیف کی اور ہر ایک کا الگ موضوع قرار دیا۔ علوم کو اس خوبی سے مرتب کیا کہ قریباً دو ہزار برس تک مشرق اور مغرب میں وہ بانیِ حکمت اور خاتمِ حکمت شمار ہوتا رہا اور کسی کی سمجھ میں

نہ آتا تھا کہ اس کے تلمذ کے بغیر بھی علم حاصل ہو سکتا ہے یا اس سے الگ راہ اختیار کر کے بھی کوئی مفکر اور محقق صداقت تک پہنچ سکتا ہے جہاں تک کہ صداقت کا تعلق علوم اور استدلال سے ہے۔ ارسطو کے زمانے میں افلاطون کے علاوہ دوسرے صاحبِ کمال بھی موجود تھے۔ اس نے ضرور یوڈوکسس اور کیلپّس جیسے علمائے ہیئت سے علمِ ہیئت کی تعلیم پائی ہوگی اور ڈیما ستھینز جیسے خطیبوں سے علم خطابت سیکھا ہوگا۔ لیکن وہ مجتہدانہ طبیعت رکھتا تھا اس نے بڑے بڑے اماموں سے علم حاصل کیا لیکن کسی کی کورانہ اور غلامانہ تقلید نہیں کی۔ وہ آوازِ حق سننے کے لیے خود کوہِ طور کی سیر کرنے والا شخص تھا۔ اس کی وہی کیفیت تھی جو ہر مردِ آزاد کی ہوتی ہے۔ تقلیدِ محض کو ایسے لوگ علم و عقل کی موت سمجھتے ہیں۔ بقولِ مرزا غالب:

با من میاویز اے پدر فرزندِ آزر را نگر
ہر کس کہ شد صاحب نظر دینِ بزرگاں خوش نکرد

افلاطون اور ارسطو کی باہمی موافقت اور مخالفت پر دو ہزار برس کے عرصے میں سیکڑوں کتابیں لکھی گئیں ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ وہ کہیں استاد کے قدم بقدم چلتا ہے اور کہیں دوسرا راستہ اختیار کرتا ہے اور کہیں ظاہری مخالفت کے باوجود اساسی اور باطنی موافقت پائی جاتی ہے۔ افلاطون خود اس کی نسبت نہایت صحیح رائے رکھتا تھا وہ کہتا تھا کہ ارسطو میرے مدرسے کی عقل ہے لیکن وہ جا بجا مجھ سے اس طرح گریز کرتا ہے جس طرح کہ گھوڑی کا بچہ بڑا ہو کر ماں کو دھتکارنے لگتا ہے۔ ارسطو اپنی تصنیفوں میں اپنے استاد کا نام احترام کے ساتھ لیتا ہے اور بعض اہم نظریات میں استاد کو ساتھ ملا کر کہتا ہے کہ "ہماری" رائے اس امر میں یوں ہے۔ معمولی طالبانِ علم کا یہ قاعدہ ہے کہ وہ چند سال کے بعد اپنے آپ کو فارغ التحصیل سمجھتے ہیں لیکن ارسطو کا یہ حال ہے کہ بیس برس تک استاد کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ کیے رہا، اس کے بعد اس نے اپنی تعلیم اور تجربے کی تکمیل کے لیے سفر اختیار کیا اور وہ کچھ حاصل کیا جو فقط سیر وافی الارض ہی سے حاصل ہو سکتا ہے۔ غرض یہ کہ کہیں چالیس برس کی عمر کو پہنچ کر وہ آزادانہ طور پر بطورِ معلّم دُنیا کے سامنے آیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ نبوت کی طرح حکمت کی پختگی کے لیے بھی عمر عزیز کے چالیس برس تنویر و تکمیل نفس میں صرف کرنے پڑتے ہیں۔ اکیڈمی میں افلاطون کا بھتیجا سپیوسپس اس کا گدی نشین ہو گیا تھا، غالباً اسی وجہ

سے ارسطو اور زینو کراٹیس ایشینیا سے چل دیے اور ہرمیاس کے دربار میں آ گئے۔ ارسطو ہرمیاس کا بہت قدر دان تھا۔ اس کی بھتیجی پتھیاس سے اس نے شادی بھی کرلی۔ ہرمیاس کے مارے جانے کے کچھ عرصہ بعد فلپ مقدونوی نے اس کو اپنے ہاں بُلایا اور اپنے بیٹے اسکندر کی تعلیم و تربیت اس کے سپُرد کی جس کی عمر اس وقت تیرہ برس کی تھی۔ کون کہہ سکتا ہے کہ اسکندرِ اعظم کے بلند منصوبے اور بطور فاتح اس کی شہرۂ آفاق کامیابی کہاں تک ارسطو کی تعلیم و تربیت کی رہینِ منت تھی۔ کیا یہ محض حُسنِ اتفاق ہے کہ اس دور کا سب سے بڑا حکیم اور عالم اس زمانے کے سب سے عظیم الشان فاتح کا استاد ہے۔ علم اکثر خود عالم کی حد تک کسی بڑے عمل اور انقلاب میں منتقل نہیں ہوتا لیکن جب وہ کسی مردِ عامل کی رگ و پے میں سرایت کر جاتا ہے تو جہان کی کایا پلٹ کر دیتا ہے۔ تاریخ اس کی شاہد ہے کہ علم کے اثر کا اندازہ محض عالم کی زندگی سے لگانا غلط ہوتا ہے۔ امام غزالیؒ جیسے عالم اور صوفی مصنف کے ایک شاگرد ابن تومرت نے آخر ایک سلطنت کا تختہ اُلٹ دیا اور اپنے خیالات کے مطابق ایک نئے نظام کی بنیاد ڈالی۔ اسکندر عرصے تک اس کا سعادت مند شاگرد رہا اپنی فتوحات کے دوران میں برابر اس سے مشورے لیتا رہتا تھا چنانچہ اس کا ایک خط موجود ہے جس میں فتحِ ایران کے بعد اسکندر نے ارسطو سے مشورہ طلب کیا کہ یہ عظیم الشان مملکت فتح ہو گئی ہے۔ اب ارشاد فرمایئے کہ اس کی نئی تنظیم کن اصول پر کروں۔ ارسطو کا جوابی خط بھی ملتا ہے جس میں اس نے اسکندر کو مشورہ دیا ہے کہ ایران کو چھوٹی چھوٹی خود مختار ریاستوں میں تقسیم کردو جن میں سے ہر ایک کا تعلق براہِ راست اپنے ساتھ رکھو، اُن کے حکمران ایک دوسرے سے ملنے نہیں پائیں گے اور ہمیشہ تمھاری مدد طلب کرتے رہیں گے۔ ارسطو نے اسکندر کی ملک گیری سے علمی فوائد حاصل کرنے کی کوشش کی۔ نباتات حیوانات کے تمام نمونے اور دیگر تمام اشیا نیز اقوام کے متعلق جو معلومات حاصل ہوتی تھیں وہ اپنے استاد کی طرف روانہ کر دیتا تھا، اس طرح سے ارسطو کو جو مشاہدات اور تجربات کے مواقع حاصل ہوئے وہ بالکل نادر تھے اور ارسطو سے زیادہ اس زمانے میں اس سے فائدہ بھی کون اُٹھا سکتا تھا۔ افسوس ہے کہ آخر میں استاد اور شاگرد کے تعلقات کچھ خراب ہو گئے۔ جس کا سبب ارسطو کے ایک عزیز کیلستھینز کی کچھ غلط کاریاں تھیں۔ یہ شخص ۳۲۸ ق م میں مارا گیا۔

پچاس سال کی عمر میں اسکندر کے تخت نشین ہونے پر ارسطو ایتھینیا واپس آیا اور وہاں ایک درس گاہ کی بنا ڈالی۔ یہاں استاد اور شاگرد سب مشائی کہلاتے تھے یعنی چلنے پھرنے والے۔ جس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ پڑھنے پڑھانے کا مشغلہ باغ کی روشوں پر ہوتا تھا اور درس و تدریس اور بحث مباحثے میں استاد اور تلامذہ چلتے پھرتے رہتے تھے جیسا کہ مشہور سوفسطائی پروٹاگوراس اور اس کے شاگردوں کے متعلق بھی مشہور ہے۔ بعض روایات کے مطابق خود اکاڈمی میں افلاطون کا بھی یہی طریقہ تھا لیکن جب اکاڈمی والے اکاڈمی کی نسبت سے مشہور ہوئے تو ارسطو کے پیرووں کے لیے مشائی کا لقب مخصوص ہو گیا۔ ارسطو کی درس گاہ بھی اکاڈمی ہی کی طرح کی تھی جو ایک قسم کا طلبا کا ہاسٹل یا اقامت خانہ تھا، وہاں کھانا سب مل کر کھاتے تھے۔ دس دس روز کے بعد اس کی صدارت بدلتی رہتی تھی۔ ارسطو کی درس گاہ میں بیک وقت ایک مخصوص موضوع پر تحقیق و تدریس ہوتی تھی اور افلاطون کی اکاڈمی کی طرح عام اور ہمہ گیر بحثیں نہیں ہوتی تھیں یہ بات صحیح نہیں معلوم ہوتی کہ ارسطو کی تصنیفیں اس کے لیکچروں کے نوٹ ہیں جو طلبا لکھ لیا کرتے تھے، بھلا چلتے پھرتے ایسے مفصل نوٹ کون لکھ سکتا ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ اس کی تصنیفیں اس قدر منظم اور مسلسل ہیں کہ محض درسی نوٹوں کے مجموعے اس قسم کے نہیں ہو سکتے۔ اس کا مطالعہ بہت وسیع تھا اور ہر قسم کی کتابیں اس کے کتب خانے میں جمع تھیں۔ اس نے اپنی آنکھوں سے بہت سی سیاسی ابتریاں اور انقلابات دیکھے۔ یونان کی ابتری نے مقدونیہ کو تسلط کا موقع دیا۔ اس نے ایتھینیا والوں کی جمہوریت کا ہڑبونگ بھی دیکھا اور یہ بھی دیکھا کہ اسپارٹا کا عسکری نظام کس طرح درہم برہم ہوا۔ مطلق العنان اور ظالم آمروں کی فرعونیت کا بھی اس نے مطالعہ کیا اور اس نتیجے پر پہنچا کہ حکومت کے تمام وہ طریقے غلط ہیں جن میں حکومتیں فقط اپنے اقتدار کو قائم رکھنے کی ترکیبیں سوچتی اور ان پر عمل کرتی ہیں۔ صحیح دستورِ حکومت وہی ہو سکتا ہے جس میں فلاحِ عام کو مدِ نظر رکھ کر قوانین بنائے جائیں اور بہبودِ عام کی خاطر اُن پر عمل کیا جائے۔ طرزِ حکومت خواہ شاہی ہو خواہ اُمرائی یا جمہوری اس کے دُرست ہونے کی کسوٹی یہ ہے کہ سب کے جائز حقوق کی نگہداشت اس میں ہوتی ہے یا نہیں۔ سب سے اعلیٰ درجے کی حکومت وہ ہو گی جس میں قدرتِ مطلقہ رکھنے والا ایک فرماں روا ہو جو عقل و اخلاق میں برگزیدہ ہو اور

عدل کے ساتھ سب کے حقوق اور فرائض کی نگہداشت کرے۔ اس کا خیال تھا کہ اگر تمام یونان ایک مملکت بن جائے اور اسکندر جیسا شخص اس کا فرماں روا ہو تو یونانی تمام دنیا پر حکومت کر سکتے ہیں۔ لیکن یہ ایک دور کا نصب العین تھا عملاً وہ ایک شہر کی مملکت کو پسند کرتا تھا لیکن ایتھینیا کی جمہوریت کا ویسا ہی مخالف تھا جیسے کہ سقراط اور افلاطون تھے۔ اسکندر کی ناگہانی موت کے بعد ایتھینیا والے مقدونوی اقتدار کے مخالف ہو گئے اور ارسطو کی حیثیت بہت نازک ہو گئی۔ اس کو خدشہ ہوا کہ اگر اس شہر میں مقیم رہا تو اس کا بھی وہی حشر ہو گا جو سقراط کا ہوا تھا اس لیے وہ عین وقت پر وہاں سے سرک گیا اور باقی ایام اس نے چالسس میں گوشہ نشینی میں گزارے۔ اس نے تریسٹھ برس کی عمر میں ۳۲۲ ق م میں انتقال کیا۔

فلاطونیت سے مشائیت کی طرف عبور

فلاطونیت سے مشائیت کی طرف آئیں تو فضا بالکل بدل جاتی ہے۔ فلاطونیت زیادہ تر عرش پر رہتی ہے اور مشائیت فرش پر۔ ایک میں تصوراتِ ازلیہ ہیں جن کے سوا کوئی حقیقت اور وجود نہیں اور اشیا ان کی مسخ شدہ اور دُھندلی تصویریں ہیں، دوسری طرف مشائیت میں اصل حقیقت اشیا اور افراد اور جواہر ہیں، کلیات کا وجود بھی انھی جزئیات میں ہی پایا جاتا ہے۔ ان کا کوئی ماورائی عالم نہیں اور نہ افراد سے الگ ہو کر اُن کا وجود ممکن ہو سکتا ہے۔ فلاطونیت میں حقیقت فوق الفطرت ہے اور مشائیت میں فوق الفطرت کچھ نہیں اور کوئی تصورِ کلّی مجردِ کلّی کے طور پر موجود نہیں ہو سکتا۔ خدا بھی ایک جوہر ہے وہ کوئی کلّی تصور نہیں۔ مشائیت اشیا اور جواہر سے شروع کر کے اُن کے مشترک خواص کو تلاش کر کے عقلی تصورات اور کلّیات کی طرف بڑھتی ہے۔ فلاطونیت میں اس کے بالکل برعکس ہے۔ وہاں حقائقِ ازلیہ تصوراتِ عقلیہ ہیں موجودات سب اُن کا سایہ ہیں اشیا اور جواہر اُن کے بغیر بے مایہ ہیں۔ محسوسات کا عالم اعتباری اور مجازی عالم ہے۔

اشیا سے شروع کر کے کلّیات کی طرف بڑھنے والی عقل کلّیات سے شروع کر کے اشیا کی طرف اُترنے والی عقل سے اس قدر مختلف ہوتی ہے کہ ان دو مختلف طریقوں سے تمام نظریاتِ حیات بدل جاتے ہیں۔ اس بارے میں انگریزی شاعر کولرج کا ایک قول مشہور ہے

جس میں بہت کچھ صداقت پائی جاتی ہے کہ تمام انسان پیدا ہی دو قسموں کے ہوتے ہیں فطرت بعض کو افلاطونی بنا کر پیدا کرتی ہے اور بعض کو ارسطاطالیسی۔ ایک کی نظر اشیا اور محسوسات پر رہتی ہے اور دوسرے کی نظر ماورائے احساس پر۔ ایک کے لیے قبلہ عالم کے اندر ہی ہے اور دوسرے کے لیے تمام عالم فقط قبلہ نما ہے۔

ارسطو نے جب افلاطون سے تلمذ شروع کیا تو استاد کی عمر باسٹھ برس کی تھی اور شاگرد اٹھارہ برس کا تھا۔ استاد اپنا تمام فلسفہ مکالمات میں مُرتب کر چکا تھا۔ اس فلسفے نے عالمِ محسوس اور عالمِ نامحسوس کو ایک دوسرے سے اس طرح الگ کر دیا تھا کہ ان دونوں کا حقیقی ربط ایک عقدۂ لاینحل بن گیا تھا۔ ارسطو ایک سائنس داں کا مزاج رکھتا تھا وہ اشیا اور محسوسات سے حقائق کو اخذ کرنا چاہتا تھا اور کلّیات کا ماورائی عالم اس کی سمجھ میں نہیں آتا تھا۔ افلاطون کے لیے علم فقط معقولات اور کلّیات کا نام تھا جو متغیر اور جزئ محسوسات سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ محسوسات روح کو نامحسوس عالم کی یاد دلا کر اس طرف لے جاتے ہیں، علم استقرا سے نہیں بلکہ عالمِ عقلی کی یاد سے حاصل ہوتا ہے۔ افلاطون کے لیے حقیقی وجود وحدتِ عقلی کا عالم ہے، فطرت میں اس کے علاوہ جو کچھ ہے وہ عدم کے برابر ہے۔ لیکن اگر یہ عدم عدمِ محض ہوتا تو مسئلہ مشکل نہ تھا لیکن یہ عدم بھی ایک قسم کا وجود بالقوئ معلوم ہوتا ہے۔ گویا افلاطون کے فلسفے میں ایک ناقابلِ اتحاد ثنویت پائی جاتی ہے۔ ارسطو نے کہا کہ اس قسم کے دو متضاد عالم نہیں ہو سکتے، وجود کے معنیٰ صورت یا معنیٰ اور مادّے کا اتحاد ہے۔ کلیات اشیا سے بالکل الگ اور مستقل متصور نہیں ہو سکتے۔ افلاطون کا یہ نظریہ قابلِ فہم نہیں ہے کہ جزئیات کلیات سے بہرہ اندوز ہوتے ہیں۔ عدم وجود سے کس طرح بہرہ اندوز ہو سکتا ہے۔ جن کی ماہیت متضاد ہے ان میں اتحاد اور اشتراک کیسا؟ اس میں کوئی شک نہیں کہ کلّیات جزئیات کی جان اور روحِ رواں ہیں لیکن روح کو اپنے عمل کے لیے جسم چاہیے دونوں ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم ہیں۔ مثلاً کسی عضوی وجود کو لو، آم کا درخت ہے جو ایک گٹھلی سے شروع ہوتا ہے اس کے نشو و نما کا ہر عمل اور اس کا ہر جز آم کے تصور کے ماتحت ہے۔ کسی جز کی ماہیت اس کے کُل کی ماہیت کے بغیر سمجھ میں نہیں آسکتی۔ لیکن حقیقتِ کلّی کا بھی جزئیات کے بغیر وجود نہیں ہو سکتا۔ اگر درخت کے جزئیات ایک کُل میں منسلک نہ ہوتے تو وہ کبھی

ایک مخصوص درخت نہ بن سکتا۔ ارسطو نے تصور اور مادّے کے مسئلے کا یہ حل پیش کیا کہ جس کو وجود کہتے ہیں وہ ایک عملِ ارتقا ہے۔ تصورات کی حقیقت متغیر عالم سے الگ نہیں ہو سکتی۔ اگر تصوراتِ کلّیہ جوں کے توں بہ ہئیتِ کمال کسی اور عالمِ ازلی اور ابدی میں موجود ہیں تو بحالتِ ناقص اُن کو اشیا کے معدومات میں مسخ ہو کر دھکے کھانے کی کیا ضرورت ہے۔ نیچے سے اوپر تک کائنات میں تدریج اور ارتقا ہے۔ ہر شے کے اندر ایک تصور اور ایک اتحادِ مقصد پایا جاتا ہے لیکن یہ مقصد اس کے اندر کہیں خارج سے نہیں آتا اور نہ اس کا منتظر رہتا ہے کہ آخر میں ظہور پذیر ہو۔ ہر چیز کا نشو و نما اور اس کا وجود کسی نہ کسی معنی اور مقصد کے پورا کرنے کا عمل ہے لیکن جس طرح وجود مقصد و معنی کے بغیر نہیں ہو سکتا اسی طرح مقصد و معنی بھی الگ ہو کر قائم نہیں رہ سکتے۔

افلاطون کے فلسفے میں مادّہ اور صورت یا تصور الگ الگ کر دیے گئے تھے اور اصل حقیقت صرف تصور تھی اس کے بعد مادّہ عبث اور ناقابلِ فہم رہ جاتا تھا۔ ارسطو کے ہاں مادّہ اور صورت اضافی تصورات ہیں، ایک کا وجود دوسرے کے ساتھ وابستہ ہے اور فرق صرف درجۂ ارتقا کا ہے۔ اس نے کہا کہ وجود کی دو حیثیتیں ہیں وجود بالفعل اور وجود بالقوہ بیج کے اندر درخت بالقوہ موجود ہے اور درخت وجودِ بالفعل ہے۔ اس لحاظ سے بیج کو مادّہ اور درخت کو اس کا تصور یا اس کے معنی کہہ سکتے ہیں۔ صورت پذیر ہونے کے معنی قوت سے فعل میں آجانا ہے۔ خالص مادّہ یا مادّۂ محض کا کوئی وجود نہیں۔ جو کچھ موجود ہے اس کے متعلق دو زاویۂ نگاہ ہیں، ایک مادّہ دوسرے صورت۔ علم فقط تصور یا معنی کا ہوتا ہے جس کی تکمیل یا تجسیم وجود میں ہوئی ہے۔ وجود بالفعل کی طرف عبور حرکت اور ارتقا ہے۔ جو کچھ ظاہر ہوتا ہے وہ باطن سے الگ نہیں، وجود بطون سے ظہور میں آنے کا نام ہے۔ مادّہ اور معنی یا باطن اور ظاہر کے معنی الگ الگ نہیں ہیں۔ یہ اصطلاحیں محض اضافی ہیں عالمِ مظاہر و حوادث عالمِ معنی کا تحقق ہے لیکن معنی کا وجود بھی ظہور کے اندر ہی ہے۔ وجودہ بالقوہ یا محض امکانِ وجود کو مادّہ کہتے ہیں لیکن جو کچھ ایک حیثیت سے امکان ہے وہ دوسری حیثیت سے وجود ہے۔ فطرت ہر جگہ معانی کو جامہ پہنا رہی ہے لیکن بغیر اس لباسِ وجود کے معنی کا کہیں ٹھکانا نہیں۔ اس نظریے کے مطابق تصورات کہیں کامل اور مکمل طور پر عالمِ سرمدی میں نہیں رہتے بلکہ ارتقا اور نشو و نما

میں ان کا تحقق ہو رہا ہے۔ ارسطو کے خیال کو سمجھنے کے لیے عضوی وجود نباتی ہو یا حیوانی قابلِ فہم مثال پیش کرتا ہے کیوں کہ کسی جسم کے اجزا کو یا نشو و نما کو ایک واحد مقصد کے بغیر نہیں سمجھ سکتے اور وہاں مقصدِ وجود یا معنی مادّہ وجود سے الگ نہیں ہو سکتا۔ لیکن اگر صنعت سے مثالیں لیں تو بات اتنی صاف نہیں رہتی۔ جب ایک سنگ تراش پتھر میں سے بُت تراشتا ہے تو تراشے ہوئے بُت میں مادّہ اور صورت بے شک یک جان ہیں لیکن اس طرح دونوں کے ہم وجود اور ہم آغوش ہونے سے قبل تصور پوری طرح پتھر سے خارج میں سنگ تراش کے ذہن میں موجود تھا جو رفتہ رفتہ تراشیدہ بت میں منتقل ہوا ہے۔

مادّہ اور صورت کے لحاظ سے حیات و کائنات میں ایک لامتناہی تدریج و تسلسل ہے۔ اس سلسلے میں ہر اوپر کے درجے والی چیز نیچے والی چیز کے مقابلے میں صورت ہے اور نیچے والی چیز مادّہ ہے، لیکن جسے ہم صورت کہتے ہیں وہ اپنے سے اوپر والی صورت کے مقابلے میں مادّہ ہے اس طرح ہر چیز ایک سمت سے مادّہ ہے اور دوسری سمت سے تصور۔

درخت زمین کے مقابلے میں صورت ہے لیکن میز کرسی کے مقابلے میں اس کی لکڑی مادّہ ہے۔

یہاں تک ارسطو کے نظریے کو سمجھنے میں کچھ زیادہ دُشواری پیش نہیں آتی۔ تصور اور مادّے کے عوالم کو اس نے ہم وجود اور یک جان کر دیا ہے اور ظاہر و باطن کی تقسیم کو اضافی قرار دیا ہے۔ موجودات کے بارے میں ہمارا تجربہ اس کی شہادت دیتا ہے۔ مادّہ محض جس کی کوئی صورت نہ ہو اور تصورِ محض جس میں کوئی مادّہ نہ ہو ہمارے لیے قابلِ فہم نہیں ہیں۔

یہاں تک عقل و ادراک ارسطو کا ساتھ دیتے ہیں کہ اس نے صورت و مادّے کی تقسیم کو برطرف کر کے اس مسئلے کا حل پیش کیا ہے، لیکن وہ جہاں خدا کے تصور پر پہنچتا ہے تو یہ نظریہ اس کے ہاتھ سے چھوٹ جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خدا خالص روح یا خالص تصور ہے، خدا وہ معنی ہے جو مادّی جامہ پہننے کا محتاج نہیں ہے۔ ہر چیز اوپر والے تصور کے لحاظ سے مادّہ ہوتی ہے لیکن خدا سے برتر کوئی تصور نہیں اس لیے خدا کے اندر مادّے کا کوئی شائبہ نہیں۔

خدا عقلِ کُل اور تصورِ بے مادّہ ہے وہ فکرِ خالص ہے جو خود ہی اپنا موضوعِ فکر ہے، عقلِ الٰہی اشیا کے ادراک سے ملوث نہیں ہوتی۔ تمام کائنات مختلف مدارج میں اسی عقلِ کُل کے

تحقق میں لگی ہوئی ہے اور یہ سر چشمۂ عقل آفریدہ نہیں۔ وہ کون و فساد سے ماورا ہے۔ موجودات میں اس کا تحقق ہوتا ہے لیکن موجودات اس کو پیدا نہیں کرتے۔ تمام کائنات میں حرکت وارتقا اسی سے ہے لیکن وہ خود " الاٰن کما کان" غیر متحرک اور غیر متغیر ہے۔ جس طرح ایک خوب صورت عمارت لوگوں کو دُور دُور سے اپنی طرف کھینچتی ہے بغیر اس کے کہ خود اس میں کوئی حرکت ہو۔ خدا کائنات کا نصب العین ہے اور نصب العین کی طرف بڑھنے کا نام حیات و وجود ہے جو پتا ہلتا ہے اس کو خدا ہلاتا ہے بغیر اس کے کہ اس میں خدا کا ارادہ یا حرکتِ ارادی شامل ہو۔

ارسطو فلاطونیت کی مشکلات کو حل کرنے کا دعوے دار تھا لیکن آخر خدا کے بارے میں وہ ایک تصورِ بے مادّہ پر پہنچا۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ افلاطون کی گرفت سے نہ نکل سکا۔ بہت چکر کاٹ کر آخر وہیں پہنچا جو افلاطون کا نقطۂ آغاز تھا کہ عقلِ غیر متغیر وجود کی اساس ہے۔ منزل پر پہنچ کر استاد اور شاگرد میں کوئی بیّن فرق معلوم نہیں ہوتا اور راستے کی تمام بحث محض جنگِ زرگری معلوم ہوتی ہے۔

منطق

ارسطو کا سب سے زیادہ مشہور اور قابلِ تعریف کارنامہ منطق کی تدوین ہے۔ انسان جس طرح فطری طور پر حیوان ناطق ہونے کی وجہ سے بولتا ہے، اسی طرح فطری طور پر استدلال بھی کرتا ہے۔ زبان خیال ہی کا ظاہری جامہ ہے۔ اسی لحاظ سے نطق کے مفہوم میں عقل اور زبان دونوں چیزیں داخل ہیں۔ زبان فطری طور پر پیدا ہوتی بڑھتی اور ترقی کرتی ہے لیکن ہر زبان کی گرامر زبان کی اچھی خاصی تکمیل کے بعد مرتّب ہوئی ہے۔ علم تفکر اور استدلال سے پیدا ہوتا ہے لیکن بہت سے علوم پیدا کر چکنے کے بعد انسان نے اس کی طرف توجہ کی کہ خود علم کی ماہیت کیا ہے۔ جاننا کسے کہتے ہیں۔ صداقت کا مصدر اور اس کا معیار کیا ہے۔ قدیم اقوام میں سب سے زیادہ علوم کے پیدا کرنے والی اور استدلال کرنے والی یونانیوں کی نکتہ رس قوم گزری ہے۔ کائنات کے مبدا و منتہا اور انسان کے مقاصدِ حیات پر بحثیں کرنا یونانیوں کا قومی شعار تھا یہی اُن کا خاص مشغلہ اور یہی خاص تفریح تھی۔ استدلال کا سلسلہ

قائم کرنا، مقدمات قائم کرنے، نتائج اخذ کرنے، اپنے خیال کی تائید، مخالف کی تردید، دوسرے کی مغالطہ اندازی سے بچنا اور خود اس کو آسانی سے ناقابلِ گرفت مغالطے کے چکر میں لانا ارسطو سے پہلے سے جاری تھا۔ اس قوم کے حکما اور اس کے سوفسطائی اس میں یدِ طولیٰ رکھتے تھے۔ اگر صداقت کا حصول تفکر اور استدلال سے ہوتا ہے تو یہ امر نہایت اہم ہے کہ خود فکر و استدلال کی ماہیت پر غور کیا جائے، اس کے قوانین مُرتب کیے جائیں اور بطورِ فن اس کی مشق کرائی جائے۔ سب کو معلوم ہے کہ استدلال صحیح بھی ہوتا ہے اور غلط بھی لیکن جب تک معیار متعیّن نہ ہو صحیح و غلط کو کیسے پرکھیں۔ سقراط کے مکالمات میں جابجا یہ تقاضا ملتا ہے کہ بحث سے قبل موضوعِ بحث کو وضاحت کے ساتھ متعیّن کرلیا جائے کیوں کہ غیر متعیّن اور مبہم موضوع پر بعض معقول اور پڑھے لکھے لوگ بھی سر پٹختے رہتے ہیں جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ دماغ گرم ہوتا جاتا ہے اور زبان تیز، جس سے صداقت گریز کرتی جاتی ہے۔ لیکن کسی موضوع یا حد یا اصطلاح کی تعریف و تحدید کس طرح کی جائے اس کی طرف ارسطو سے قبل کسی نے منظم طور پر توجہ نہ کی۔ سقراط اور افلاطون کا فلسفہ سراسر اس خیال پر مبنی تھا کہ اصل حقائق کلّیات ہیں اور جزئیات میں فقط اسی حد تک اصلیت اور صداقت ہوتی ہے جس حد تک کہ وہ صحیح طور پر کلّیات کے ماتحت آسکیں لیکن وہ کیا طریقِ استدلال ہے جو اس امر کا ضامن ہو کہ کوئی جزئی حقیقت کسی کلّی قاعدے سے مستخرج ہوئی ہے۔ ارسطو کو خیال ہوا کہ جس طرح کسی زبان میں لاتعداد اسالیب بیان ہوتے ہیں لیکن گرامر کے چند قواعد ان سب پر حاوی ہوسکتے ہیں یہی حال فکر کا بھی ہے جس طرح زبان کی ایک صورت ہے اور ایک الفاظ کا مواد اسی طرح استدلالات بھی لاتعداد ہوسکتے ہیں۔ لیکن صحیح اور غلط استدلالات کی صورتیں متعیّن ہوسکتی ہیں۔ گرامر زبان کے دریا کو کوزے میں بند کرتی ہے اسی طرح تمام تحقیق اور بحث قوانینِ فکر میں مقید ہوسکتی ہے۔ تمام علوم نتائجِ فکر و استدلال ہیں تو خود فکر و استدلال کا بھی علم ہونا چاہیے، جو اُم العلوم ہو۔ یہ علم ایسا ہوگا جو ہر علم پر حاوی ہو اور ہر بحث پر اس کا تسلط ہو۔ یونانیوں کی بحث و نظر نے منطق کے لیے بہت سا مواد مہیا کردیا تھا لیکن یہ تمام مواد منتشر اور مبہم تھا، ارسطو نے اس کو اس انداز سے مُرتب کیا کہ دو ہزار برس سے زائد عرصے میں بھی کوئی شخص اس پر کوئی اساسی اضافہ نہیں کرسکا۔ اس

وقت بھی تمام دنیا میں جو استخراجی منطق پڑھائی جاتی ہے وہ بنیادی حیثیت سے ارسطو ہی کی منطق ہے۔ اس منطق کے اندر یونان کی قوتِ استدلال کو خود اپنا شعور حاصل ہو گیا۔ ارسطو اس کی نسبت کہتا ہے کہ منطق کوئی مخصوص علم نہیں بلکہ تمام علوم کی اساس ہے۔

ارسطو کا بڑا اعتراض افلاطون پر یہی تھا کہ اس نے حقائقِ کلّیہ کو جزئیات کے عالم سے الگ کر دیا ہے اور اس طرح سے دونوں کا باہمی رابطہ قابلِ فہم نہیں رہتا۔ اپنی منطق میں اس نے اس امر کی کوشش کی کہ واضح طور پر یہ بتائے کہ جز کو کُل سے یا خاص کو عام سے کِن اصول کے مطابق اخذ کر سکتے ہیں۔ موجودات میں بھی افلاطون اور ارسطو دونوں کے فلسفے کے مطابق اشیا اور اجسام کلّی تصورات سے مشتق ہوتے ہیں۔ استدلال بھی وجود کا آئینہ ہے اس کی صحیح روش بھی یہی ہو سکتی ہے کہ کوئی جزئی معلومات کسی عام تر اصول سے صحیح طور پر مستنبط ہوئی ہے یا نہیں۔ انسان کو اس سے آگاہی ہونی چاہیے کہ اس راستے میں کہاں کہاں ٹھوکر لگتی ہے۔ ارسطو کی تمام تر منطق کلّیات سے جزئیات کی طرف اُترنے کا طریقہ ہے، جزئیات سے کلّیات کی طرف بڑھنا اس کا کام نہیں۔ استخراج میں نتیجہ مقدمات سے زیادہ وسیع نہیں ہو سکتا۔ اگر خود مقدمات کو ثابت کرنا چاہیں تو اُن سے وسیع تر مقدمات قائم کرنے پڑیں گے جن سے یہ بطور نتیجہ حاصل ہو سکیں۔ بعض لوگوں نے اس منطق کو اس وجہ سے بے کار قرار دیا ہے کہ اس سے علم میں اضافہ نہیں ہو سکتا کیوں کہ نتیجہ اگر مقدمات سے وسیع تر ہو تو وہ غلط ہو جاتا ہے۔ اس سے صرف یہی ثابت ہو سکتا ہے کہ کوئی دعویٰ وسیع تر مسلّمات کے تحت میں آ سکتا ہے یا نہیں اگر آ سکتا ہے تو صحیح ہے ورنہ غلط ہے۔ علم میں حقیقی اضافہ تو تب ہو کہ جزئیات سے کلیات کی طرف صعود کرنے کی کوئی سیڑھی قائم کی جائے۔ اگر ہر مقدمے کو صحیح ثابت کرنے کے لیے وسیع تر مقدمات مرتب کرنے پڑتے ہیں تو آخر میں ہم ایسے مقدمات تک پہنچیں گے جو خود اس طرح سے قابلِ ثبوت نہیں۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان انتہائی مقدمات کو کیوں صحیح ماننا چاہیے اگر وہ بدیہی ہیں تو کیسے ہیں اور کیوں ہیں۔ ارسطو کی منطق کا اگر یہ دعویٰ تھا کہ یہی واحد طریقہ حصولِ صداقت کا ہے تو اس پر یہ اعتراضات صحیح طور پر وارد ہوتے لیکن ارسطو نے اپنی منطقِ استخراجی کی بابت کوئی ایسا دعویٰ نہیں کیا۔ یہ آلہ ایک خاص مقصد کے لیے بنایا گیا ہے۔ اگر مقصد بدل جائے تو کوئی دوسرا آلہ

تلاش کرنا پڑے گا۔ تحقیق و استدلال میں دونوں طریقے ناگزیر ہیں، کبھی جز کو سمجھنے کے لیے کسی کُل کے ماتحت کرنا پڑتا ہے اور کبھی جزئیات سے کلیات کی طرف بڑھنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ استقرا اور استخراج دونوں دوش بدوش چلتے ہیں۔ استخراج کو ارسطو نے مرتب کر دیا تھا، استقرا کو زمانۂ حال کے حکما نے مدوّن کیا ہے، استدلال اِنھی دونوں پاؤں سے چلتا ہے۔

اخلاقیات

خالص منطقیانہ اور فلسفیانہ مسائل سے محض فلسفیوں ہی کو دلچسپی ہوتی ہے لیکن کوئی انسان ایسا نہیں ہو سکتا کہ اس کو اخلاقی مسائل سے دلچسپی نہ ہو۔ تمام انسانی زندگی خیر و شر کی پیکار ہے۔ ہر عمل میں انسان اپنے لیے بھی نیکی اور بدی کے درمیان فیصلہ کرتا رہتا ہے اور دوسروں کے اعمال کو بھی کسی نہ کسی معیار پر پرکھتا رہتا ہے۔ لیکن اگر کسی شخص سے پوچھا جائے کہ نیکی کسے کہتے ہیں اور بدی کا کیا مفہوم ہے تو اس کے جواب میں بعض اعمال کو نیک اور بعض کو بد قرار دے گا لیکن خود نیکی اور بدی کی ماہیت کے متعلق اپنا مطلب واضح نہ کر سکے گا۔ فلسفیانہ نظر و بحث کا ایک اہم عملی مقصد یہی ہونا چاہیے کہ انسان اپنے لیے نصب العین اور مقصدِ حیات متعیّن کر سکے اور کوئی ایسے اصول قائم کر سکے جو اس کے لیے چراغِ ہدایت ہوں۔ عام انسانوں کے لیے اخلاقی زندگی ہمیشہ رسم و رواج اور مذہبی عقائد سے وابستہ رہی ہے اس لیے نیکی اور بدی کی ماہیت پر غور کرنے کی نہ اُن کو ضرورت معلوم ہوتی ہے نہ اس کے لیے فرصت ہے اور نہ استعداد۔ قدیم اقوام میں یہ کام سب سے بہتر طور پر یونانیوں نے کیا، اُن کے مفکرین نے رسوم و قیود اور عقائدِ مُسلّمہ سے الگ ہو کر عقل اور استدلال سے خیر و شر کی ماہیت کو متعیّن کرنے کی کوشش کی۔ سقراط کی تعلیم سراسر خیر و شر کے تعیّن کی کوشش ہے۔ اس کے نزدیک زندگی اور عقل و فکر کا بہترین مصرف یہی ہے کہ انسان کو خیر و شر کی نسبت صحیح عرفان حاصل ہو جہاں یہ عرفان نہیں وہاں باقی تمام علوم بے سود ہیں۔ ستاروں کے مقامات اور اُن کے مداروں کو پہچاننے کے مقابل میں بدرجہا یہ امر زیادہ اہم ہے کہ انسان اپنے مقام اور مدار کو پہچانے۔ خیر و شر کی پہچان ہی اپنی ماہیت کی پہچان ہے اور جس نے اپنے آپ کو پہچان لیا اس نے تمام حقیقت کو پہچان لیا۔ آب و ہوا کا علم، جانوروں

کا علم، پودوں کا علم یا مختلف قسم کی صنعتیں نہ ہر ایک کے لیے قابلِ حصول ہیں اور نہ اس کی ضرورت ہے کہ انسان ان کو لازمی طور پر حاصل کرے، ان علوم و فنون کے بغیر بھی آدمی آدمی بن سکتا ہے لیکن خیر و شر کے علم کے بغیر کوئی آدمی آدمی نہیں بن سکتا۔ کائنات اور خدا کی پہچان خود اپنی پہچان سے موخر ہے انسان کائنات پر کہاں حاوی ہو سکتا ہے اور خدا کو اپنے حیطۂ ادراک میں کہاں لا سکتا ہے اس لیے اس کو سب سے پہلے اپنے آپ ہی کو پہچاننے کی کوشش کرنی چاہیے ممکن ہے کہ خدا اور کائنات کے عرفان کا بھی یہی واحد راستہ ہو۔

یونانیوں نے جب سوچنا شروع کیا تو پہلے کائنات کی ماہیت اور ماخذ پر فکر آرائی کی اسی سلسلے میں وہ زمان و مکان اور حرکت و سکون کی بحثوں میں دیر تک اُلجھے رہے۔ انسان کی اخلاقی اور اجتماعی زندگی اس کے لذت والم اور خیر و شر پر پہلے اس طبقے نے توجہ کی جو سوفسطائی کہلاتا ہے۔ سقراط سے پیش تر بلکہ اس کے زمانے تک یہی لوگ عالم و معلّم شمار ہوتے تھے لیکن انھوں نے علم کو دُنیا طلبی اور لذت طلبی میں لگا دیا جس سے وہ ایسے بدنام ہوئے کہ سقراط کے بعد سے اب تک یہ لفظ گالی شمار ہوتا ہے۔ یہ لوگ اس نتیجے پر پہنچے کہ ہر انسان خود اپنے لیے معیارِ علم و جہل اور معیارِ خیر و شر ہے۔ علم بھی اضافی ہے اور خیر و شر بھی اضافی، دنیا جس کو جس طرح معلوم ہوتی ہے اس کے لیے وہی ٹھیک ہے اور جس کو جس طریق عمل سے فائدہ ہو اس کے لیے وہی اچھا ہے۔ علم کی طرح خیر و شر کا بھی کوئی مطلق معیار نہیں۔ تمام زندگی اضافی ہے اس میں مطلقیت کا دعویٰ ایک توہم ہے۔ کوئی خیر خیر نہیں جس کو محسوس کرنے والا خیر محسوس نہ کرے اس لحاظ سے نیکی اور بدی نفسی ہے اور اضافی ہے۔ یہی اندازِ خیال تھا جس کے خلاف سقراط اور افلاطون نے زور و شور سے احتجاج کیا اور اپنی تمام قوت اس کوشش میں صرف کی کہ علم اور خیر و شر کی مطلقیت کو ثابت کیا جائے جو تمام انفرادی خواہشات اور اضافات سے ماوریٰ ہے۔ اگر محض اضافیت ہی اضافیت ہو تو نہ علم، علم ہو سکتا ہے اور نہ خیر، خیر۔ افلاطون کے نزدیک علم اور اخلاق کا مسئلہ اصل میں ایک ہی مسئلہ ہے۔ صحیح علم لازماً صحیح اخلاق میں سرزد ہوگا اور صحیح اخلاق بغیر صحیح علم کے ہو نہیں سکتے۔ وہ اصل حقیقت کو خیر برتریں کہتا ہے جو علم کا بھی مقصود ہے اور عمل کا بھی۔ حیات و کائنات کا سرچشمہ اور اس کا نصب العین بھی خیر برتریں ہی ہے۔ افلاطون کا تمام فلسفہ اسی خیر برتریں کا تعیّن ہے۔ اس

کے نزدیک ہستیِ متغیر اور ہستیِ اضافی ہستیِ بے اعتبار اور ہستیِ بے وقار ہے۔ حق وہی ہے جس کو ثبات ہو، تمام حقائقِ ازلیہ حقائقِ ثابتہ ہیں، متغیر ہستی ان اعیانِ ثابتہ کی کم و بیش نقل ہے خیال بھی وہی صحیح ہے جو اُن کے مطابق ہو اور عمل بھی وہی دُرست ہے جو اُن کی موافقت میں ہو۔ خیر برتریں جمالِ ازلی بھی ہے۔ جہاں صداقت ہے وہاں خیر بھی ہے اور جمال بھی۔ اصل حُسن خیر و صداقت ہی کا حُسن ہے، مادّی صورتوں کا حُسن اس حُسن کا ایک دھندلا سا پر تو ہے۔ انسان کی موجودہ جسمانی اور روحانی مِلی جُلی زندگی میں اوصافِ کمال کا تحقق نہیں ہو سکتا لیکن کوشش یہی ہونی چاہیے کہ انسان اس ماورائے مطلقیت کو حقیقت سمجھ کر علم و عمل کو اس پر ڈھالنے کی حتی الوسع سعی کرے۔ حقیقت اضافی نہیں لیکن زندگی اپنی اضافی حیثیتوں میں بھی بتدریج اس کی طرف بڑھ سکتی ہے۔ کمال کی صورتیں مختلف نہیں ہو سکتیں لیکن کمال کی طرف بڑھتے ہوئے تدریج اور تسلسل میں مختلف اور متنوع مدارج ہو سکتے ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالنا چاہیے کہ ہر شخص اپنے لیے کمال کی الگ ماہیت قرار دے لے۔ فقط ماورائی اور سرمدی خیر برتریں ہی کو حقیقی سمجھنے کے باوجود افلاطون عملی زندگی کی ضروریات سے روگردانی نہیں کرتا۔

افلاطون کے فلسفے کے مطابق حقیقت حواس سے حاصل نہیں ہوتی بلکہ عقل سے حاصل ہوتی ہے۔ کائنات کی حقیقت عقلی ہے اس لیے عقل ہی اس کو سمجھ سکتی ہے۔ جس طرح حواس حقیقی علم تک نہیں پہنچا سکتے اسی طرح تقاضائے حواس کو پورا کرنا خیر حقیقی کی طرف نہیں لے جا سکتا۔ لذت پرستی خیر اندیشی نہیں بن سکتی۔ وہ کہتا ہے کہ ریاضیات کے تصورات مثلاً نقطہ، خط، دائرہ وغیرہ بھی حواس سے حاصل کردہ نہیں کیوں کہ یہ تصورات معقولات ہیں محسوسات نہیں ہیں۔ ریاضی کا نقطہ نہ کبھی کسی نے دیکھا اور نہ دیکھ سکتا ہے لیکن تمام ریاضی کا مدار اسی غیر محسوس تصور پر ہے۔ علم اور اخلاق دونوں کا اصل وظیفہ یہ ہے کہ کثرت کو وحدت میں پرویا جائے۔ کوئی مظہر یا حادثہ اس وقت سمجھ میں آتا ہے جب ہم اس کو کسی قانون کے ماتحت لا سکیں۔ یہی حال اخلاقی زندگی کا ہے۔ فرد کے اندر ارادوں اور خواہشوں کی کثرت اور کشمکش ہے اور اسی قسم کی کشمکش جماعت کے افراد کے مابین پائی جاتی ہے۔ کثرت اور کشمکش کے یہی معنی ہیں کہ ابھی یہاں صداقت جلوہ گر نہیں ہوئی۔ عملی

زندگی میں خیر کا تحقق اسی وقت ہوگا جب کہ اس کے تمام تقاضوں میں وحدت پیدا ہو جائے اور ہر حصے کو اپنا حق پہنچ جائے، اسی کا نام عدل ہے جو اصل خیر ہے۔ یہی عدل فرد کے اندر بھی قائم ہونا چاہیے اور جماعت کے اندر بھی کیوں کہ فرد اور جماعت ایک دوسرے کا آئینہ ہیں۔

اکثر اخلاقی نظریات میں جو تفاوت پایا جاتا ہے اس کا بہت کچھ مدار اس پر ہے کہ کسی نظامِ اخلاق میں لذت کو کیا مقام حاصل ہے۔ بعض لذت کو اصل مقصودِ حیات سمجھتے ہیں اور بعض کے نزدیک نیکی لذت سے گریز کا نام ہے۔ ارسطو کی اخلاقیات کی طرف آنے سے پہلے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ لذت کی نسبت افلاطون کے خیالات کو یہاں مختصراً بیان کر دیا جائے۔ اس بات کو ثابت کرنے کے لیے کہ فقط لذت خیر برتریں نہیں ہو سکتی افلاطون مفصلہ ذیل دلائل سے کام لیتا ہے:

(۱) خیر برتریں منتہائے مقصود ہے۔ وہ خود مقصد ہے اور کسی دوسرے مقاصد کے حصول کا محض ذریعہ نہیں، اس میں کمال اور خود اکتفائی ہے جس میں کچھ اضافہ نہیں ہو سکتا۔ خیر برتریں کے مفہوم میں یہ داخل ہے کہ جب کسی عاقل ہستی کو وہ مل جائے تو اس کو اطمینانِ کلّی حاصل ہو جائے۔ محض لذت کے اندر یہ خصوصیات نہیں پائی جاتیں۔ لذتِ محض تو انسان کی نسبت کیڑوں مکوڑوں کو زیادہ حاصل ہے، انسان لذت کے ساتھ علم و شعور بھی چاہتا ہے جس سے معلوم ہوا کہ خالی لذت اس کو اطمینانِ کلّی نہیں بخش سکتی۔ کسی لذت پرست سے بھی یہ سوال کیا جائے کہ تم لذت کا وفور بے علم و شعور چاہتے ہو تو وہ کبھی اس کا جواب اثبات میں نہ دے گا۔

(۲) خیر برتریں کے مختلف مظاہر ہیں تضاد و تخالف نہیں ہو سکتا کیوں کہ عقل اور حقیقت میں تخالف نہیں۔ خیر مطلق جہاں کہیں بھی ہو وہ خیر مطلق ہی ہوگی اس کے اندر ہم آہنگی کا ہونا لازمی ہے لیکن زندگی کا عام تجربہ یہ ہے کہ لذتوں میں ہم آہنگی نہیں ہوتی۔ ایک لذت دوسری لذت کے حصول میں مانع ہوتی ہے، ایک لذت کو حاصل کرنے کے لیے دوسری لذت کو قربان کرنا پڑتا ہے۔ جہاں تضاد ہے وہاں اطمینانِ کلّی نہیں ہو سکتا جس کے یہ معنی ہیں کہ نفس ابھی حقیقت پر نہیں پہنچا۔

(۳) اکثر لذتوں کی کیفیت سلبی ہوتی ہے۔ اکثر جسمانی لذتیں کسی تکلیف یا احتیاج کے رفع ہونے سے پیدا ہوتی ہیں، جو چیز الم اور احتیاج کی پیداوار ہو وہ حقیقتِ ازلی نہیں ہو سکتی۔ اس کے اندر حدوث پایا جاتا ہے، اس کا مقصد رفعِ الم اور بگڑے ہوئے توازن کو قائم کرنا ہے۔ جس لذت کے احساس کے لیے تکلیف کا احساس مقدم ہو اس کا ماخذ کس قدر ذلیل ہے۔ وہ خیر بھلا کیا خیر ہے، جو رفعِ شر ہی سے پیدا ہو، جسمانی شہوات سب اسی قسم کی ہیں۔ لذتیں کسی معقول انسان کے لیے کیسے قابلِ آرزو ہو سکتی ہیں جن کو حاصل کرنے کے لیے پہلے مصیبت درد اور احتیاج میں سے لازماً گزرنا پڑے۔ جس نشے کی لذت کے لیے خمار کا کرب مقدم ہو اس سے عقل کو گریز کرنا چاہیے۔ اس سے ثابت ہوا کہ محض لذت خیر نہیں ہو سکتی۔ وہ اسی حالت میں خیر ہو سکتی ہے جب وہ کسی خیر حقیقی کا جز اور اس کا نتیجہ ہو۔

لیکن کوئی شخص لذت کے فقدان کے ساتھ خیر برتریں کا تصور نہیں کر سکتا اگر عقل اور عرفان ہی کی زندگی خیر برتریں ہے تو ضروری ہے کہ اس اندازِ زندگی میں لذت بھی محسوس ہو فقط عقلی لذتیں اِن تمام اعتراضات سے بری ہیں جو دوسری لذتوں پر وارد ہوتے ہیں۔ خیر برتریں کی زندگی وہ زندگی ہو گی جس میں انسان معقولات سے لذت اندوز ہو۔

افلاطون نے مذکورۂ صدر نظریے کے مطابق لذتوں کے مدارج اور اقسام قائم کیے ہیں۔

جس لذت میں کچھ دُکھ کی بھی آمیزش ہو یا فقط دُکھ کے رفع ہونے سے پیدا ہوتی ہو اس کی قیمت اس خالص لذت سے کم ہو گی جس میں یہ آمیزش نہ ہو۔ اس لیے عقلی اور جمالی لذتیں حسّی لذتوں پر قابلِ ترجیح ہیں کیوں کہ تمام حسّی لذتیں احتیاج سے پیدا ہوتی ہیں اور اُن کے ساتھ کچھ نہ کچھ الم کی آمیزش ہوتی ہے۔ کسی خوب صورت منظر کو دیکھنے کی لذت یا علم کا سُرور بالکل بے لوث ہوتا ہے اور اس میں اغراض و مقاصد کی کشمکش نہیں ہوتی۔ فطری ضروریات کو جائز طور پر جائز حدود کے اندر اعتدال سے پورا کرنے سے جو لذت حاصل ہوتی ہے اس کو افلاطون لازمی یا ضروری لذت کہتا ہے جو سعادت کا ایک جز ہے۔ اس سے گریز نہ کر سکتے ہیں اور نہ کرنا چاہیے۔ ان لازمی لذتوں کے ساتھ جب ذوقِ علم اور ذوقِ جمال کی لذتیں یک جا ہو جائیں، جسمانی صحت اور اعتدالِ شہوات کے ساتھ علمِ صحیح اور عملِ خیر کی

لذتیں بھی شامل ہو جائیں تو انسان کو سعادت کا حصول ہو سکتا ہے۔ لذت سعادت کا لازمی جز ہے بشرطے کہ علم و عمل کی دُرستی سے پیدا ہو۔ عقل جذبہ اور شہوت اگر معتدل متوازی اور ہم آہنگ ہوں تو فرد اور جماعت دونوں سعید بن سکتے ہیں۔ حیاتِ سعادت کثرت کے اندر وحدت اور ہم آہنگی کی زندگی ہے جس میں زندگی کے ہر شعبے کو اس کا حق پہنچے، اسی کا نام عدل ہے جس کے بغیر سعادت ناممکن ہے۔ زندگی کی باگیں اگر عقل اور عدل کے ہاتھوں میں رہیں تو ہر قسم کی خیر حقیقی کا حصول ہو سکتا ہے اور حقیقی لذت بھی حاصل ہو سکتی ہے لیکن اگر لذت کو آقا اور عقل کو غلام بنا دیا جائے تو لذت بھی دھوکا دے گی اور عقل بھی سلب ہو جائے گی۔ خیر برتریں اور حیاتِ سعادت لذت کے مقابلے میں عقل سے زیادہ مماثل ہیں۔ عقل کی زندگی میں لذت بھی داخل ہے لیکن محض لذت کی زندگی میں عقل داخل نہیں۔ عقل ہی کی زندگی "تخلقوا باخلاق اللہ" کی مصداق ہے۔ خدا حیات و کائنات کی عقلِ کُل اور عقلِ ناظمہ ہے۔ عقلی زندگی میں انسان الوہیت کے قریب ہوتا جاتا ہے۔ فرد معیارِ کائنات نہیں بلکہ خدا معیارِ کائنات ہے۔ صحیح زندگی خواہشات کو پورا کرنا نہیں بلکہ نصب العین کی طرف بڑھنے کا نام ہے۔ انسان ایک مرکب ہستی ہے اس کا ایک جز فانی ہے اور ایک غیر فانی۔ شہوات کا تعلق جسم سے ہے جو فانی ہے اور اس کی تمام لذتیں بھی آنی جانی ہیں۔ اسی حصے کے تزکیے اور کمال کی کوشش کرنی چاہیے جس کو بقائے دوام حاصل ہے۔ انسان کے اندر یہی جز الٰہی جز ہے اس کے سوا باقی سب چیزیں معرضِ ہلاک میں ہیں۔ حواس کا عالم فانی ہے اِس لیے حواس کے تقاضوں کو پورا کرنا فانی کو باقی پر ترجیح دینا ہے۔ تمام شر اسی حقیقت سے غافل ہونے سے پیدا ہوتا ہے۔

ارسطو کی اخلاقیات

یہ توقع کرنا بے جا ہو گا کہ ارسطو اپنی اخلاقیات میں اپنے استاد افلاطون سے کوئی بالکل الگ راستہ اختیار کر سکے۔ اگر ارسطو اور افلاطون کی اخلاقیات میں کچھ فرق نظر آئے گا تو وہ اسی قسم کا ہو گا جو ان کے عام فلسفے میں پایا جاتا ہے۔ ارسطو عملی زندگی کے زیادہ قریب رہتا ہے جلدی سے لاہوت و ملکوت میں پرواز کرنے سے اپنے آپ کو روکتا ہے۔ عام انسانی عقل اور

انسانی فطرت کے قریب رہ کر قابلِ عمل اور قابلِ فہم نصب العین پیش کرتا ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ افلاطون میں موضوعوں اور مضمونوں کی بین تقسیم نہیں ملتی۔ افلاطون ہستی اور صداقت کو ایک واحد ناقابلِ تقسیم چیز سمجھتا ہے اس لیے اس کے ہاں ایک ہی بحث میں ریاضیات، طبیعیات، الٰہیات، اخلاقیات اور سیاسیات اور کئی دوسرے شعبے ایک دوسرے کے اندر لپٹے ہوئے چلے آتے ہیں۔ ارسطو کا اندازِ فکر تحلیل اور تقسیم اور امتیاز کی طرف مائل ہے۔ اس لیے اس کے ہاں اخلاقیات میں صرف اخلاقی مسائل ملیں گے، دوسری چیزیں اس سے الگ رہیں گی۔

ارسطو کے ہاں بھی افلاطون کی طرح خیر برتریں وہ ہے جو فی نفسہٖ قابلِ آرزو ہے جو خود مقصدِ اعلیٰ ہے اور محض بطورِ ذریعہ قابلِ خواہش نہیں خیر برتریں جماعت کی بھی ہو سکتی ہے اور فرد کی بھی۔ اس زندگی میں انسان کی تمام تر بہبود جماعت کے ساتھ وابستہ ہے اس خیر برتریں کا کامل فلسفہ جماعت اور نظمِ جماعت کا فلسفہ ہو گا۔ لیکن فرد پر کسی حد تک بطورِ فرد کے بھی غور کیا جا سکتا ہے، فرد کے لیے خیر اور بہبود کا تعین اخلاقیات کا علم ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ علم ریاضی اور منطق کے علوم کی طرح اتفاقی علم نہیں ہو سکتا اس میں فقط نہایت عام اصول وضع ہو سکتے ہیں۔ اس کی اہلیت محض تعلیم و تعلّم سے پیدا نہیں ہوتی اس کے لیے اخلاقی وجدان ذاتی تجربہ دوسروں کے تجربات کا علم نیز اپنے جذبات پر تصرّف کا حصول لازم ہے۔ اخلاقی صداقتوں کے حصول کا طریقہ استقرائی ہی ہو سکتا ہے۔

انسان کی خیر برتریں کو اس کی فلاح و بہبود یا سعادت کہہ سکتے ہیں۔ لیکن اس بارے میں لوگوں میں بڑا اختلاف پایا جاتا ہے کوئی اس کو لذت کا مرادف سمجھتا ہے کوئی دولت کا، کوئی عزت کا۔ لیکن غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے کوئی بھی فی نفسہٖ مقصود نہیں ہوتا اور نہ مقصود بن سکتا ہے۔

یونانی زبان میں نیکی کے لیے جو لفظ استعمال ہوتا ہے اس کا زیادہ صحیح ترجمہ فضیلت ہے۔ عربوں نے یونانی فلسفے کے ترجموں میں فضیلت ہی کا لفظ استعمال کیا ہے۔ ارسطو کی اخلاقیات میں نقطۂ آغاز یہ ہے کہ دنیا میں کسی چیز کے لیے ہم جب فضیلت کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو اس سے ہمارا کیا مقصود ہوتا ہے۔ ہر مخلوق اور موضوع چیز کا ایک مخصوص وظیفہ ہوتا ہے اور

جب وہ چیز اپنے مخصوص وظیفے کو کما حقہ ادا کرتی ہے تو ہم اس کی فضیلت کے قائل ہوتے ہیں۔ اچھا مکان وہ ہے جو رہنے کی تمام آسایش رکھتا ہو، اچھا گھوڑا وہ ہے جو وہ تمام کام اچھی طرح انجام دے جو گھوڑے کو انجام دینے چاہییں۔ ہر چیز سے ہم اسی کام کی توقع رکھتے ہیں جس کے لیے وہ بنی ہے اور جب وہ مخصوص اور امتیازی کام اس سے بہ خوبی ادا ہوتا ہے تو ہم اس کو موزوں سمجھتے ہیں۔ انسان کے لیے فضیلت یا نیکی یا بہبود یا خیر برتریں کیا ہے اس کا تعین اسی سے ہو سکتا ہے کہ پہلے یہ دیکھا جائے کہ انسان کی امتیازی خصوصیت کیا ہے۔ اس کی امتیازی خصوصیت کے معلوم ہو جانے پر اس کی فضیلت کا مسئلہ آسانی سے حل ہو سکتا ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ انسان کی فطرت کئی اجزا پر مشتمل ہے۔ ایک طرف تو یہ ہے کہ وہ ایک جان دار ذی اعضا وجود ہے جس کے اندر غیر شعوری طور پر تغذیہ، تولید اور نشو و نما کا عمل ہوتا رہتا ہے لیکن یہ کوئی اس کی امتیازی خصوصیت نہیں اس خصوصیت میں وہ نباتات اور حیوانات سے اشتراک رکھتا ہے۔ اس سے آگے چلیں تو جذبات، شہوات اور خواہشات ہیں جن کے ساتھ ہنگامی طور پر شعور بھی وابستہ ہوتا ہے لیکن اس حصے میں بھی وہ اکثر حیوانات کے ساتھ اشتراک رکھتا ہے۔ یہ بھی اس کی کوئی امتیازی صفت نہیں اور آگے بڑھیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ اس کے اندر عقل ہے جس کی بدولت وہ بہت دُور تک آگے پیچھے دیکھ سکتا ہے، زندگی کی تنظیم کر سکتا ہے اور فطرت کی تنظیم کو سمجھ سکتا ہے۔ اس کی خواہشیں اور جبلتیں عقل کے زیرِ تصرف آسکتی ہیں وہ ان میں حسبِ ضرورت کسی کو دبا سکتا ہے کسی کو بڑھا سکتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ انسان کا مخصوص وظیفہ عقل ہے، سوا اس کے باقی چیزیں اس میں وہی ہیں جو جمادات نباتات اور حیوانات میں بھی پائی جاتی ہیں۔ بقولِ سعدیؒ:

آدمی را عقل باید در بدن
ورنہ جاں در کالبد دارد حمار

انسان اسی وقت انسان کہلا سکتا ہے جب کہ اس کی زندگی عقل کے ماتحت ہو اور جس قدر وہ زیادہ عقل کے تصرف میں ہو گی اسی قدر اس کو زیادہ فضیلت حاصل ہو گی اور ممکنہ خیر برتریں کا حصول ہو گا سعادت کی زندگی تکمیلِ فضیلت کی زندگی ہے۔

ارسطو فضائل کی دو قسمیں قرار دیتا ہے۔ (۱) علمی فضیلت۔ (۲) اخلاقی فضیلت۔ علمی

فضیلت خواہ نظری علم کی ہو، خواہ عملی علم کی، محض عقل کی فضیلت سے تعلق رکھتی ہے۔ جب انسان صحیح طور پر طلبِ علم کرے اور اس میں ترقی کرتا جائے تو کہہ سکتے ہیں کہ وہ علمی فضیلت کا مالک ہے۔ اخلاقی فضیلت کا تعلق انسان کے معقول اور غیر معقول دونوں عناصر کے ساتھ ہے۔ اخلاق جذبات اور شہوات کو عقل کے زیرِ عناں رکھنے کا نام ہے۔ خالص عقلی فضیلت میں کوئی نامعقول عنصر نہیں ہوتا۔ اگر شہوات کے نامعقول عناصر انسان میں نہ ہوتے تو اخلاق کی ضرورت ہی نہ ہوتی، عدل اور عفّت اور شجاعت جیسی اساسی فضیلتیں نامعقول عناصر پر تصرف سے پیدا ہوتی ہیں۔

اخلاقی فضیلت نہ انسان کے اندر جوں کی توں ودیعت کی گئی ہے اور نہ اس کی فطرت کے مخالف ہے اگر اخلاق انسانی فطرت کے بنے بنائے موجود ہوتے تو ان کے حصول کا کوئی مسئلہ بھی پیش نہ آتا اور اگر جبلت کے خلاف ہوتے تو اُن کا حصول ناممکن ہوتا۔ حقیقت یہ ہے کہ انسان کے اندر اخلاق کے حصول کی صلاحیت فطرت کی طرف سے ودیعت کی گئی ہے۔ یہ ایک بالقوہ صلاحیت ہے اس کے بالفعل آنے کے لیے صرف علم نہیں بلکہ عادت کی ضرورت ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اخلاق علم کے بغیر نہیں ہو سکتا لیکن محض علم اس کے لیے کافی نہیں جب تک وہ علم عادت بن کر رگ و پے میں سرایت نہ کر جائے عالمِ بے عمل پر لوگ بہت تعجب کرتے ہیں اور حیران ہوتے ہیں کہ باوجود علم کے اس کا عمل کیوں خراب ہے۔ اس کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں ایک تو یہ کہ اس کا علم سطحی علم ہے وہ یقین اور عرفان کے درجے کا نہیں ہے جو فطرت کا جز بن کر عمل میں سرزد ہو سکے، محض سُنی سنائی باتیں اور پسندیدہ اصول ہیں جو نفس کی سطح پر تیرتے رہتے ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ انسان صرف نفس نہیں بلکہ بدن بھی رکھتا ہے اور بدنی شہوات صرف مسلسل عمل سے تصرف میں آسکتی ہیں ورنہ نفس سوچتا ہی رہے گا اور شہوات عناں گسیختہ اس کو جدھر چاہیں گی، لے بھاگیں گی۔

ارسطو کی اخلاقیات کا ایک امتیازی حصہ اس کے نظریۂ اعتدال سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ خیال کہ نیکی اعتدال اور توازن کا نام ہے اکثر حکمائے یونان کی تعلیم میں ملتا ہے۔ افلاطون کی اخلاقیات کا بھی یہی لُبِ لباب ہے لیکن ارسطو نے اس کو اس وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے کہ وہ اب خاص طور پر اس کی تعلیم شمار ہوتا ہے۔ افلاطون نے بھی یہی کہا تھا کہ علم جذبہ اور

شہوت جب ہم آہنگی سے عمل کریں تو زندگی میں فضیلت اور سعادت پیدا ہو سکتی ہے۔ لیکن ارسطو نے اس پر زور دیا کہ ہر نیکی دو بدیوں کے وسط میں واقع ہوتی ہے۔ ہر چیز میں افراط بھی بدی ہے اور تفریط بھی بدی۔ ایک خاص حد سے زیادتی بھی شر پیدا کرتی ہے اور اس سے کمی بھی خرابی کا باعث ہوتی ہے۔ ہر جگہ نیکی اور بدی کا وہی حال ہے جو شاعر نے اس مصرع میں بیان کیا ہے کہ۔ ع:

نامردی و مردی قدمے فاصلہ دارد

صراطِ مستقیم کے اِدھر بھی خرابی ہے اور اُدھر بھی۔ صنعت میں، فطرت میں، فضیلت میں ہر جگہ حسن و خوبی کا یہی قانون ہے۔ یہ وسطِ زرّیں کوئی مقرر کردہ چیز نہیں ہے ہر شخص کے لیے مختلف حالتوں میں یہ وسطِ زرّیں الگ مقام پر واقع ہوگا اس لیے تقلیدِ محض سے اخلاقی زندگی بسر نہیں ہو سکتی یہ طبِ روحانی بھی طبِ جسمانی کی طرح ہے اس کے عام اصولوں کی تعلیم ہو سکتی ہے اور عام بصیرت پیدا کر سکتے ہیں لیکن کسی حالت میں وسطِ زرّیں کیا ہے اس کا کوئی کُلیہ قاعدہ نہیں بن سکتا۔ جو لوگ عمل سے پاکیزگی حاصل کر چکے ہیں وہ درمیانی راستے کو بصیرت اور فراست سے معلوم کر لیتے ہیں اور اُن کے قلب کا فتوئ صحیح ہوتا ہے۔ ہر حالت میں صراطِ مستقیم ایک ہی ہوتا ہے لیکن افراط اور تفریط کے غلط راستے بے شمار ہو سکتے ہیں۔ وسطِ جمیل کی بعض مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں جن سے فقط عام نظریے پر روشنی پڑتی ہے۔

افراط	وسط	تفریط
تہوّر یا کورانہ شجاعت	بہادری	بُزدلی
شہوت پرستی	عِفّت	ٹھنڈا پن۔ بے حسی
فضول خرچی	فیاضی۔ کفایت شعاری	بُخل
خوشامد۔ تملّق	تواضع	دُرشتی
اپنے حق سے زیادہ لینا	انصاف	اپنے حق سے کم لینا

ارسطو کہتا ہے کہ اس اصول کے ساتھ زیادہ کھینچا تانی نہیں کرنا چاہیے کہ ضرور تعین کے ساتھ یہ بتایا جائے کہ فلاں خوبی کے اِدھر یا اُدھر کیا بُرائی ہو سکتی ہے یا فلاں بُرائی کس

خوبی کی افراط یا تفریط سے پیدا ہوتی ہے۔ مثلاً یہ بتانا مشکل ہو جائے گا قتل یا چوری کس خوبی کی بیشی کمی کا نتیجہ ہیں یا دوستی کی فضیلت سے اِدھر یا اُدھر کیا کیا بُرائیاں ہیں لیکن عام حالتوں میں یہ وسط کا نظریہ بہت سی فضیلتوں اور خرابیوں پر روشنی ڈال سکتا ہے۔

افلاطون کے ہاں اساسی فضائل چار تھے حکمت عِفّت شجاعت اور عدالت۔ ارسطو کے ہاں عِفّت، شجاعت اور عدالت تو بر قرار ہیں لیکن چوتھی فضیلت اس کے ہاں اخوّت یا دوستی ہے۔ ایک فرق یہ ہے کہ افلاطون نے ان فضیلتوں کو بڑے وسیع معنوں میں استعمال کیا ہے اور ان میں فلسفیانہ ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ ارسطو ان کو عام اور محدود معنوں میں استعمال کرتا ہے۔ عِفّت شہواتِ حیوانیہ میں اعتدال کا نام ہے شجاعت جو تہور اور بُزدلی کے وسط میں واقع ہے کچھ خاص شرائط اور اسباب کے ساتھ وابستہ ہے۔ مثلاً خوف کے حقیقی اسباب کا موجود ہونا اور خوف کا حقیقی احساس جس پر کسی اعلیٰ خیال نے اس طرح قابو پالیا ہو کہ وہ صحیح عمل کو مانع نہ ہو سکے اور انسان بے دھڑک اپنے فرض کو ادا کرے۔ جہاں یہ سب شرائط پوری ہوں وہاں شجاعت کا ظہور ہوتا ہے۔ اگر کوئی شخص قتل وغارت کے تجربوں اور مشاہدوں کا عادی ہو گیا ہو یا اصل اسبابِ خوف سے جاہل اور غافل ہو یا نتائج کی طرف سے بے حس ہو یا محض وفورِ جذبہ سے خطرے میں کود پڑے تو وہ شجاعت کی اخلاقی صفت کا مالک نہیں کہلا سکتا کیوں کہ اس کا فعل کسی مقصدِ اعلیٰ اور عقل کے ماتحت واقع نہیں ہوا۔ افلاطون کے ہاں نفسی جہد کے ساتھ کسی وسوسے یا غلط جذبے پر غالب آنا اور مدح وذم یا لحاظ اور رعایت سے بے پروا ہو کر صداقت کا اظہار کرنا یا اس پر عمل کرنا بھی شجاعت میں داخل ہے جسے عام طور پر اخلاقی جرأت کہا جاتا ہے، لیکن ارسطو کے ہاں شجاعت صرف جسمانی خطروں تک محدود ہے۔ اسی طرح افلاطون نے عدل کو وسیع فلسفیانہ معنوں میں لیا ہے لیکن ارسطو اس کو عام عدالتی معنوں تک محدود رکھتا ہے جس میں حقوق رسانی اور خلاف ورزیِ حقوق پر تعزیر وغیرہ سے بحث کرتا ہے۔

ارسطو نے اخوت یا دوستی کی فضیلت کو خاص اہمیت دی ہے اس میں وہ اکثر یونانی حکما کا ہم نوا ہے وہ کہتا ہے کہ دوستی کے تین محرکات ہو سکتے ہیں۔ اوّل یہ کہ کسی مادّی منفعت کی وجہ سے دوستی کی جائے، دوسرے یہ کہ اس سے لذت کا حصول مقصود ہو، تیسرے یہ کہ سیرت

کی پسندیدگی اس کی بنا ہو پہلی اور دوسری صورتوں کی اساس بہت کمزور ہے ایسی دوستی بہت بے اعتبار ہوتی ہے اور اعلیٰ درجے کے انسانوں کے شایانِ شان نہیں۔ ایسے دوست دستر خوان کی مکھیاں ہوتے ہیں۔ مفلسی طاری ہونے پر ایسے آشنا بیگانے ہو جائیں گے، صراحی کے خالی ہونے پر پیمانے الگ ہو جائیں گے۔ لیکن جو دوستی کسی فضیلت کی وجہ سے ہے اس کے اندر منفعت اور لذت بطورِ نتیجہ شامل ہیں اگرچہ وہ فی نفسہٖ مقصود نہیں۔ اچھی سیرت والوں کی صحبت میں لذت بھی حاصل ہوتی ہے اور مادّی فائدہ بھی پہنچ سکتا ہے۔ انسان فطرتاً جماعت پسند اور صحبت پسند ہستی ہے، تنہا انسان بہت سی برکتوں سے محروم رہتا ہے۔ انسان سے انسان کا جو تعلق ہو سکتا ہے دوستی اس کی بہترین صورت ہے جس کے اندر بہت سی فضیلتیں شگوفہ و ثمر کی طرح پھوٹتی ہیں۔ یہ سعادت ایک نفسی کیفیت کا نام ہے لیکن اس کے لیے کچھ خارجی اسباب ضرور ہیں۔ ایک سچا دوست خارجی اسباب میں سب سے زیادہ اہمیت اور قیمت رکھتا ہے۔ دوست سے روحانی تقویت بھی ہوتی ہے کیوں کہ انسان اپنی سعادت کے علاوہ دوست کی بہبود سے بھی بہرہ اندوز ہوتا ہے۔ دوست انسان کا ایک "نفسِ ثانی" ہوتا ہے۔

اخلاق میں عام طور پر ایثارِ نفس کا تقاضا کیا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ اچھا آدمی وہ ہے جو دوسروں کے نفع کو اپنے نفع پر ترجیح دے۔ لیکن یہ بات فطرت کے خلاف معلوم ہوتی ہے۔ اس مشکل کا حل ہو سکتا ہے کہ نفس کے مفہوم میں جو ابہام ہے اس کو دور کیا جائے۔ انسان کے اندر ایک نفسِ عقلی ہے اور ایک نفسِ غیر معقول، جس انسان کو خود غرض کہا جاتا ہے وہ اپنی خودی کے ادنیٰ حصے کا پرستار ہے۔ دولت، عزّت، جسمانی شہوت یہ سب چیزیں غیر معقول نفسِ حیوانی سے تعلق رکھتی ہیں، انسان جب ان چیزوں کا طالب ہوتا ہے تو اس کی منفعت دوسروں کے مفاد کے خلاف پڑتی ہے۔ لیکن نفسِ عقلی کے اندر اپنے حقیقی مفاد اور دوسروں کے حقیقی مفاد میں کوئی تضاد نہیں جو شخص اپنی اعلیٰ خودی کے مطابق عمل کرتا ہے اس کے افعال سے اس کے اپنے نفس کی بھی تکمیل اور ساتھ ہی دوسروں کی بھی بھلائی ہوتی ہے۔ اعلیٰ خودی والا شخص جان و مال کو بھی کسی بلند نصب العین کے لیے قربان کرنے پر تیار ہو جاتا ہے لیکن جن چیزوں کو وہ قربان کرتا ہے ان کی قیمت اس کے حقیقی نفس کے

مقابلے میں بہت کم ہوتی ہے ایسی حالت میں ایثار تکمیل کا باعث ہوتا ہے۔ خود غرض اور نفس پرست آدمی خود اپنا بھی دشمن ہے اور دوسروں کا بھی۔ وہ اپنے آپ کو بھی نقصان پُہنچاتا ہے اور دوسروں کو بھی۔ جس نفس کے لیے وہ منفعت کا طالب ہوتا ہے وہ اس کا حقیقی نفس ہی نہیں ہے۔

لذت والم کی نسبت ارسطو کی بحث افلاطون کی تعلیم سے بہت کچھ مشابہت رکھتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ لذت بھی ایک قابلِ آرزو چیز ہے۔ یہ بھی ایک انتہائی قدر ہے، انسان لذت کو ذریعہ ہی نہیں سمجھتا بلکہ خود مقصد بھی سمجھتا ہے لیکن دوسرے روحانی تقاضوں سے الگ ہو کر محض لذت سعادتِ کامل نہیں بخش سکتی۔ لذت نیکی کے ساتھ وابستہ ہو جاتی ہے اور گناہ کے ساتھ بھی۔ حقیقت میں لذت تشفی مقصد اور تسکین آرزو کے احساس کے سوا اور کچھ نہیں، غلط آرزو کی ہنگامی تسکین بھی آخر تسکین ہی ہے خواہ وہ آخر میں تباہ کن ہی ثابت ہو۔ میٹھا زہر پینے والا بھی چند لمحوں کے لیے تو لذت اندوز ہو سکتا ہے لہٰذا جو نفسی کیفیت خیر و شر دونوں کے ساتھ وابستہ ہو سکتی ہے وہ انتہائی بہبود کا معیار بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ علاوہ ازیں اکثر دوسری چیزوں کی طرح اس کی غیر معتدل کثرت بھی حیاتِ روحانی و جسمانی کے لیے مضر ثابت ہوتی ہے۔ جس چیز کی افراط اور فراوانی باعثِ ضرر ہو وہ بذاتِ خود خیر برتریں اور سعادتِ بریں کیسے بن سکتی ہے۔ لیکن چوں کہ روح کی اعلیٰ ترین تمناؤں کی تسکین بھی لذت آفریں ہو گی اس لیے سعادتِ حقیقی کا وہ جز ضرور رہے گی لیکن روحانی مقاصد سے الگ ہو کر وہ خود مقصودِ واحد نہیں بن سکتی۔ لذت وہاں پیدا ہوتی ہے جہاں کوئی تقاضا یا زندگی کا کوئی وظیفہ بے مزاحمت کامیابی کے ساتھ عمل کر رہا ہو۔ اسی لیے محض لذت کو اچھا یا بُرا کہنے سے پہلے یہ دریافت کرنا پڑتا ہے کہ کس وظیفۂ حیات، کس عمل یا کس آرزو کی تسکین سے وہ حاصل ہوئی ہے۔

سقراط اور افلاطون نے اخلاقی بحثوں میں علم اور بصیرت کو نیکی کا منبع اور مصدر قرار دیا تھا۔ ارسطو ان سے اس بارے میں متفق ہے کہ اخلاقی عمل بے علم و شعور نہیں ہو سکتا۔ فطری اور جبلّی اعمال خواہ کیسے ہی عمدہ اور مفید ہوں اخلاقی اعمال نہیں کہلا سکتے۔ اخلاقی فضیلت عادتاً جذبات کو عقل کے ماتحت چلانے کا نام ہے۔ اخلاق کا تعلق عقل اور ارادہ دونوں کے ساتھ

ہے لیکن اگر عقل نے ارادے کو عادت کے ذریعے سے قوی نہیں بنایا تو نیک عمل کرنا جاننے کے باوجود دُشوار ہو جائے گا۔ یہ کہ علم کا اثر کہاں تک عمل پر پڑ سکتا ہے نفسیات اور اخلاقیات دونوں کا ایک نہایت اہم مسئلہ ہے۔ عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ سقراطی افلاطونی اخلاقیات اور ارسطاطالیسی اخلاقیات میں ایک بڑی وجہِ اختلاف یہی مسئلہ ہے سقراط وافلاطون کہتے ہیں کہ کوئی شخص جان بوجھ کر غلط عمل نہیں کر سکتا۔ ہر غلط کار جو کچھ کرتا ہے اس کو اس وقت صحیح ہی سمجھ کر کرتا ہے اگر وہ اس کو اچھا اور صحیح نہ سمجھے تو کبھی اس کا مُرتکب نہ ہو۔ ایک واقعہ ہے کہ انسان خراب سے خراب عمل کرنے سے پہلے کسی نہ کسی طرح اس کا جواز اپنے نفس کی تسلّی کے لیے مہیا کر لیتا ہے کسی غلط تاویل سے کوئی غلط نظریہ قائم کر کے اور اس کو صحیح سمجھ کر فعلِ بد کا مُرتکب ہوتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ہر شخص کو یہ یقینی علم حاصل ہے کہ آگ میں ہاتھ ڈالنے سے ہاتھ جل جاتا ہے اس لیے کوئی شخص جان بوجھ کر کبھی آگ میں ہاتھ نہیں ڈالتا۔ اگر کسی شخص کو خیر وشر کے متعلق اسی قسم کا یقینی علم ہو تو وہ شر کا مرتکب نہیں ہو سکتا۔ حقیقتاً غلط کار کے علم ہی میں فتور ہوتا ہے۔ اس مسئلے کا حل غالباً اس طرح ہو سکتا ہے کہ پہلے علم کی قسمیں اور یقین کے مدارج متعیّن کیے جائیں۔ یقین کے تین درجے ہیں علم الیقین، عین الیقین اور حق الیقین۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص دوسروں سے سُنتا ہے کہ فلاں چیز کے کھانے سے پیٹ میں درد ہوتا ہے، یہ محض علم الیقین ہے۔ جس کا عمل پر اثر یقینی نہیں ہوتا۔ دوسرا درجہ یہ ہے کہ اس نے لوگوں کو دیکھا کہ جو ایسی چیز کھاتا ہے وہ دردِ شکم میں مُبتلا ہو جاتا ہے اس مشاہدے سے اس کا یقین پہلے کے مقابلے میں زیادہ استوار ہو جائے گا لیکن علم اور یقین کا درجہ کمال وہاں ہو گا جہاں اس نے خود اس کا تجربہ کیا۔ جب کبھی وہ چیز کھائی پیٹ میں درد ہو گیا۔ اس قسم کے علم ویقین کے بعد غلط کاری دشوار بلکہ محال ہو جائے گی۔ سقراط وافلاطون جب علم کا ذکر کرتے ہیں تو اُن کی مُراد حقائق کے حق الیقین سے ہوتی ہے جس کے بعد وہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ کوئی شخص صحیح علم رکھتے ہوئے اس کے خلاف عمل نہیں کر سکتا۔ اس قسم کا حق الیقین ارادے اور عمل پر قابض ہو جاتا ہے۔ اس پر غالباً ارسطو کو بھی کوئی اعتراض نہیں لیکن عملی زندگی کا تجربہ ارسطو کی حمایت کرتا ہے۔ دنیا میں بہت کم انسان ایسے عارف ہوتے ہیں کہ خیر وشر کی نسبت اُن کا علم حق الیقین کا

درجہ رکھتا ہو۔ محض سُنی ہوئی بات بلکہ دیکھی ہوئی بات بھی نفس کی سطح پر ہی تیرتی رہتی ہے طبیعت پر اس کی پوری گرفت نہیں ہوتی، قال اور حال میں زمین آسمان کا فرق معلوم ہوتا ہے۔ عام طور پر خیر و شر کا علم قال اور استدلال سے آگے نہیں بڑھتا اور عقلِ تاویل مشرب جذبات کی غلامی میں حسبِ موقع جواز کی وجوہ تلاش کر لیتی ہے۔ فطرت کی کجی سے یا خراب عادتوں کے باعث انسان کا نظامِ عصبی خاص قسم کے اعمال کا خوگر ہو کر خالی علم کے مقابلے میں مجبور اور مفلوج ہو جاتا ہے۔ انسان اسی عمل کو آسان سمجھتا ہے اور آسانی سے کرتا ہے جس کو وہ بار بار کر چکا ہو اس سے خالی علم پر اعتبار نہیں کرنا چاہیے۔ خراب عمل کی عادت بوقتِ عمل اس علم ہی کو مسخ کر دے گی اور مسخ شدہ علم سے غلط کاری ہی سرزد ہو گی جس پر سقراط اور افلاطون کہیں گے کہ پہلے غلط سمجھا اور پھر غلط کیا لیکن واقعہ یہ ہے کہ غلط عادت نے بوقتِ عمل سمجھ میں عارضی فتور پیدا کر دیا۔ یہ حقیقت بڑے تجربے کے بعد سمجھ میں آتی ہے اور اس کو نہ سمجھنے کی وجہ سے لوگ حیران رہتے ہیں کہ فلاں شخص عالمِ دین ہو کر اس قدر حاسد اور کمینہ اور خود پرست کیوں ہے؟ اس کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں ایک تو یہ کہ اس کا یقین حق الیقین کے درجے کا نہیں ہے وہ تمام تر عالم قال میں محدود ہے۔ دوسرے یہ وجہ ہو سکتی ہے کہ اس شخص نے علم کو کبھی عمل اور عادت میں تبدیل نہیں کیا اس لیے سوچتا اور کہتا علم سے ہے لیکن کرتا عادت کے جبر سے ہے۔ حافظ شیرازیؒ نے اپنی ایک غزل میں علم اور عمل کے اس تفاوت پر حیرت ظاہر کی ہے اور کہا ہے کہ کسی دانش مند سے اس مسئلے کا حل پوچھنا چاہیے:

زاہداں کیں جلوہ بر محراب و منبر می کنند　　چوں بخلوت می روند آں کار دیگر می کنند
مشکلے دارم ز دانش مندِ محفل باز پُرس　　توبہ فرمایاں چرا خود توبہ کمتر می کنند

تاریخ فلسفہ میں سب سے پہلے اس مشکل کو حل کرنے والا حکیم ارسطو تھا جس نے علم و ایمان کے ساتھ عمل کو لازمی قرار دیا اور کہا کہ نیکی فقط علم نہیں بلکہ وہ علم و عقل کی بنا پر مرتب شدہ اعمال کا نام ہے۔ جہاں نیکی کی عادت نہیں وہاں نیکی کی توقع بھی نہیں کرنی چاہیے۔ اتفاق سے سرزد شدہ اچھا عمل سیرت کا جز نہیں ہوتا اور نہ اس سے کسی کی سیرت پر روشنی پڑتی ہے۔ نیکی علم کی فزونی سے نہیں بلکہ جذبات کے مسلسل تصرف اور ضبطِ نفس کی

مشق سے پیدا ہوتی ہے۔

ہم اوپر لکھ چکے ہیں کہ سقراط، افلاطون اور ارسطو تینوں کے نزدیک انسان کا جوہر حقیقی اور اس کی صفتِ امتیازی عقل ہے اور یہ جوہر حقیقی صرف انسان ہی کا جوہر اصلی نہیں بلکہ تمام حیات و کائنات کا جوہر حقیقی ہے۔ اگر اصل حقیقت عقل ہے تو سب سے بہتر زندگی معرفت کی زندگی ہوگی۔ اگر اصل مقصود معرفت ہے تو اخلاقی زندگی یعنی شریعت اور طریقت کی زندگی ذریعہ ہو سکتی ہے، مقصود نہیں ہو سکتی۔ اخلاق کی ضرورت اس لیے پڑتی ہے کہ معرفت اپنے راستے سے موانع کو ہٹا کر آزاد ہونا چاہتی ہے، جب معرفت آزاد ہو جائے تو خیر و شر کی پیکار بے معنی ہو جاتی ہے۔ اس زندگی میں انسان کے ساتھ جسم لگا ہوا ہے اور نفسِ الٰہی کے ساتھ نفسِ ادنیٰ کے تقاضے دست و گریباں رہتے ہیں کچھ کشمکش انسان کے اندر ہے اور کچھ کشمکش جماعت کے افراد کے مابین رہتی ہے۔ یہ کھینچا تانی روح کو اپنی اصل فعلیت سے روکتی رہتی ہے اور روح کی اعلیٰ قوتیں اِنھی مزاحمتوں پر غالب آنے میں صرف ہوتی رہتی ہیں، ہر وقت آئینۂ قلب پر سے زنگ اُتارنے کے لیے اس کو صیقل کرنا پڑتا ہے۔ اس کام کے لیے اخلاقی زندگی سب سے بہتر آلہ ہے لیکن یہ عقل کو آزاد رکھنے کا ذریعہ ہے، خود مقصودِ حیات نہیں۔ عرفان کے دار السلام میں خیر و شر کی پیکار منسوخ ہو جاتی ہے۔ انسان کا جوہر اصلی الٰہی ہے اور خدا خیر و شر سے ماورا ہے۔ اخلاقی زندگی میں ہر خیر، شر کے ساتھ وابستہ ہے اگر جسمانی اور مادّی زندگی کا شر نہ ہو تو کسی اخلاقی فضیلت کی ضرورت ہی باقی نہ رہے۔ روح کی حقیقی زندگی عرفانِ حقیقت کی زندگی ہے جو اس کو صفاتِ الٰہیہ سے بہرہ اندوز کرتی ہے۔ جسمانی زندگی میں خیر اور لذت کا تخالف ہے لیکن معرفت میں یہ تضاد نہیں۔ معرفت سراپا خیر بھی ہے اور سراپا سرور بھی اس کے بعد کوئی کیفیت باقی نہیں رہ جاتی جس کی خواہش کی جائے۔ حیاتِ معرفت ہی خیر برتریں ہے۔ اس زندگی میں نیکیاں فرد اور جماعت کے نقائص کی پیداوار ہیں، عارفوں کی جماعت میں نہ شجاعت کی ضرورت ہوگی نہ عفت کی اور نہ عدل کی۔ حیاتِ معرفت میں اخلاق کی کوئی ضرورت پیش نہیں آسکتی۔ ظاہر ہے کہ اس نصب العین کا اس زندگی میں حاصل ہونا ناممکن ہے جہاں کشمکش اور جہاد کے بغیر گزارہ نہیں۔ جب تک روح ہر قسم کے خوف اور ہر قسم کے حزن سے بلند تر نہ ہو جائے تب

تک معرفت کے مقام پر نہیں پہنچ سکتی اور اگر کبھی عارضی طور پر وہاں پہنچ بھی جائے تو دیر تک وہاں ٹھیر نہیں سکتی، ادنیٰ زندگی فوراً اس کو جھٹکا دے کر نیچے کی طرف کھینچے گی۔ نفسِ امارہ اور نفسِ لوامہ سے نجات حاصل کرنے کے بعد ہی نفسِ مطمئنہ حاصل ہو سکتا ہے۔ بغیر معرفت کے نفس کو اطمینانِ کلّی حاصل نہیں ہو سکتا۔ یہی خیر برتریں مدعا و مقصودِ حیات ہے، راستہ دُشوار گزار اور خار زار ہے لیکن منزل اور منتہا وہی ہے۔ عملِ صحیح وہ ہے جس میں اس منزل کی طرف قدم اُٹھیں اور عملِ شر وہ ہے جس میں انسان پشت بہ منزل ہو کر چلے۔

افلاطون اور ارسطو کی اخلاقیات پر تبصرہ

اوپر کے بیانات سے واضح ہو گیا ہو گا کہ سقراطی افلاطونی اخلاقیات اور ارسطاطالیسی اخلاقیات میں کوئی اساسی فرق نہیں۔ جو فرق ہے وہ زیادہ تر زاویۂ نگاہ اور طرزِ بیان کا فرق ہے۔ دونوں کے ہاں فرد کی بہبود کا مدار اس پر ہے کہ اس کے نفس کے مختلف وظائف اور مختلف حصوں میں توافق اور توازن ہو۔ ہم آہنگی فقط عقل کی ماہیت میں پائی جاتی ہے اس لیے اچھی زندگی فقط وہی ہو سکتی ہے جس میں عقل نے تنظیم پیدا کی ہو۔ لیکن انسان ایک اجتماعی ہستی ہے فرد کی اصلاح جماعت کی اصلاح کے دوش بدوش چلنی چاہیے۔ غیر منظم جماعت میں اوّل تو اعلیٰ افراد پیدا ہی نہیں ہو سکتے اور اگر پیدا ہوں تو کمال حاصل نہیں کر سکتے۔ افلاطون کی سب سے اہم تصنیف فرد سے زیادہ جماعت کی تنظیم کا نصب العینی تصور پیش کرتی ہے۔ یہی حال ارسطو کا ہے جس کے نزدیک جماعت کی بھلائی کسی ایک فرد کی بھلائی سے زیادہ مقدم اور زیادہ اشرف ہے۔ دونوں کے نزدیک اخلاقی زندگی سے ماورا معرفت کی زندگی ہے جو روح کا نصب العین ہے اور جس کے بغیر نفس اپنی حقیقت اور اطمینان تک نہیں پہنچ سکتا۔ استعدادِ معرفت ہی انسان کا اصلی اور امتیازی جوہر ہے بعض لوگ ان حکما کو عقل کا پرستار کہتے ہیں لیکن اُن کے ہاں عقل کا مفہوم اتنا بلند ہے کہ خیر کا کوئی جز اس سے الگ نہیں رہ سکتا۔ عقل قوتِ ناظمہ بھی ہے اور سراپا نور و سرور بھی ہے، خود خدا سراپا معرفت ہے۔ حُسن و عشق کی اصلیت بھی معرفت سے الگ نہیں، عرفان میں انند بھی ہے اور جمال بھی۔ اس کے علاوہ دوسری لذتیں گمراہ کُن ثابت ہوتی ہیں اور کبھی اطمینان نہیں بخش سکتیں۔

دونوں کے نزدیک روحِ فرد روحِ جماعت سے الگ نہیں اس لیے فرد اور جماعت کی پیکار غلط نگاہی سے پیدا ہوتی ہے اور یہ کوئی حقیقی مسئلہ نہیں ہے کہ فرد اور جماعت کے متخالف تقاضوں میں کس طرح یک آہنگی پیدا کی جائے۔ عقل کا کام کثرت میں وحدت کو تلاش کرنا ہے اس سے علم پیدا ہوتا ہے اور اسی سے اخلاق۔ علم اور اخلاق دونوں کا مصدر اور منتہا ایک ہی ہے۔ ہم اوپر کہہ چکے ہیں کہ افلاطون اور ارسطو کے اسلوبِ تحقیق میں فرق ہے۔ افلاطون ان حکما میں سے ہے جن کی نظر وحدت پر جمی رہتی ہے اور وہ وحدت سے کثرت کو مستنبط کرنا چاہتے ہیں۔ افلاطون کی نظر نصب العین پر رہتی ہے اور وہ مظاہر کو اعتباری مجازی اور غیر اصلی قرار دے کر ان کی طرف اس شوق سے متوجہ نہیں ہوتا جس شوق سے ارسطو ان کی تحلیل و تقسیم کرتا ہے۔ ایک وحدت سے کثرت کی طرف اُترتا ہے، دوسرا کثرت سے وحدت کی طرف جاتا ہے۔ ارسطو مظاہر اور اُن کی حقیقت کو ایک دوسرے سے الگ نہیں کرتا اور ہر مظہر کا خاص قانون بڑی تحقیق سے تلاش کرتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ افلاطون نے محسوس و معقول کے دو الگ الگ عالم بنا دیے تھے اور ارسطو نے ان دونوں کو یکجا کر دیا۔ لیکن آخر خدا کے تصور میں دونوں ہم خیال ہو گئے کہ خدا کون و فساد اور تغیر و ارتقا کے عالم سے ماورا ہے اور اصل حقیقت وہی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ حقیقت ہر قسم کے تغیر سے مافوق ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ نصب العین کے لحاظ سے افلاطون خواہ کتنا ہی بلند کیوں نہ ہو عملی اخلاق کی تعلیم میں ارسطو اس پر فوقیت رکھتا ہے۔ نظاماتِ فلسفہ کی تعمیریں ارسطو کے ساتھ ہی ختم ہو گئیں۔ اس کے بعد الگ الگ علوم و فنون کی تدوین تو ہوتی رہی لیکن کوئی ہمہ گیر نظامِ فکر مرتب نہ ہو سکا۔ اس انقلاب کی وجوہ زیادہ تر سیاسی تھیں۔ سیاسی زندگی کا انحطاط اور اخلاقی اصول کے بارے میں تشکیک اور نفسا نفسی سوفسطائیوں کے دور ہی میں شروع ہو گئی تھی۔ سقراط، افلاطون اور ارسطو نے کوشش کی کہ اس انحطاط کو روکا جائے اور فکر و عمل اور اخلاق و سیاست کی بُنیادیں استوار کی جائیں لیکن عملی طور پر ان کو کوئی کامیابی نہ ہوئی۔ جنگ پیلوپونیشین اور زوالِ ایتھنیا کے بعد یونان میں ابتری پھیلتی گئی، تمام ملک طوائف الملوکی کا شکار ہو گیا، یونانیوں کی شہری مملکتوں کی آزادی مقدونیہ کے غلبے ہی نے ختم کر دی تھی، یونانی تہذیب کی پرورش کے لیے کوئی مرکز نہ رہا، اتحادِ عمل کے محرکات

مفقود ہو گئے۔ آخر کار روۃ الکبریٰ کے سامراج نے اس نفسا نفسی کا خاتمہ کر کے ایک طرح سے یونانیوں پر احسان ہی کیا۔ جب کوئی قوم اندر سے اتحاد پیدا نہ کر سکے تو خارج سے عائد کردہ سیاسی اور معاشی اتحاد ہی اس کے لیے غنیمت ہوتا ہے، اگرچہ اس کی اعلیٰ ترین قوتیں اس کے اندر درجۂ کمال کو نہیں پہنچ سکتیں۔ ۱۴۶ ق م میں یونان رومۃ الکبریٰ کا ایک صوبہ بن گیا۔

بحیثیت قوم یونانیوں کی شان و شوکت اور حکمت اندوزی کا دور ختم ہو گیا لیکن نوعِ انسان کو اس سے فائدہ پہنچا۔ ارسطو اسکندرِ اعظم کا استاد تھا، یہ فاتح شاگرد یونانیوں کے سرمایۂ علم و تہذیب کو اپنی فتوحات کے ساتھ تنگ حدود سے نکال کر وسیع تر دنیا میں لے گیا۔ اس کے بعد روما کی سلطنت کے زیرِ سایہ بحیرۂ روم کے گرداگرد کی تمام اقوام میں یہ علوم پھیل گئے اور ان اقوام کے اپنے مزاج اور سرمایۂ افکار کے ساتھ مل کر نئے نئے نتائج ظہور میں آئے۔ ایشیائی مذاہب اور خیالات مغربی افکار کے ساتھ گھل مل گئے جس سے کئی قسم کی مُرکب معجونیں پیدا ہوئیں۔ یونانیت اپنی حدود سے نکلی تو رومائیت کی وسعتوں میں اس نے خاص خاص صورتیں اختیار کیں اس کے بعد عیسائیت کے عروج نے ان تمام اجزا کو ایک مشرقی مذہب کے خُم میں ڈال دیا۔ مغربی تہذیب و مذہب کے یہی تین بڑے ستون ہیں۔ یونانیت، رومائیت، عیسائیت۔ لیکن اس تمام ڈھانچے کے اندر عقلی عناصر یونانی حکمت ہی نے فراہم کیے ہیں۔ یونانیوں کے ساتھ وہی ہوا جو اس شعر کا مصداق ہے کہ:

مغاں کہ دانۂ انگور آب می سازند

ستارہ مے شکنند آفتاب می سازند

یونان تباہ ہو گیا لیکن علوم و فنون نے دنیا میں پھیل کر دُور دُور اقوام کے نفوس پر قبضہ کر لیا۔ اس تسلط میں مغربی اقوام بھی آئیں اور مشرقی اقوام بھی۔ اس کے بعد مختلف اقوام نے علوم و فنون، فلسفہ، اخلاق، مذہب اور سیاست میں جب کبھی معقول طریقے سے پیش کرنا چاہا تو فکر کے یونانی سانچوں کے بغیر اُن کا کام نہ چل سکا۔ جس نے یونانیوں کی مخالفت کی اس نے بھی یونانیوں کا ہی اندازِ فکر اور اندازِ استدلال استعمال کیا۔

یونانی سیاسی آزادی کے انعدام اور یونانی حکمت کے انتشار و نشر کے بعد فلسفے نے

جماعت اور کائنات و حیات کے انتہائی مسائل کی طرف سے منہ موڑ لیا۔ الٰہیات اور مابعد الطبیعیات، ماہیتِ وجود اور ماہیتِ علم کی بحثیں دور از کار معلوم ہونے لگیں۔ اہلِ روما کا مزاج عمل پسند تھا اور عمل پسند قومیں فلسفیانہ نکتہ رسی اور موشگافی کو پسند نہیں کرتیں۔ علاوہ ازیں جو قومیں غلبۂ روم سے اپنی آزادی کھو چکی تھیں اور اسے واپس حاصل کرنے کی توقع نہیں کر سکتی تھیں جماعت اور سیاست کے مسائل سے اُن کی دلچسپی جاتی رہی۔ تعلیم یافتہ طبقے کے دل قدیم دیوتاؤں اور مذہبی، شعاروں سے بے تعلق ہو گئے تھے اور اب وہ فلسفے سے یہ توقع رکھتے تھے کہ وہ ان کی عملی اور روحانی زندگی کے لیے شمعِ ہدایت بنے اور اس خلا کو بھر دے جو دلوں اور زندگیوں کے اندر مذہبی عقائد کے فقدان سے پیدا ہو گیا تھا۔ علوم کے شوقین مابعد الطبیعیات کو چھوڑ کر ریاضیات اور طبیعیات، لسانیات اور تاریخ وغیرہ کی تحقیق میں پڑ گئے اور اصلاحِ نفوس کے طالبوں نے فلسفے کا فقط وہی حصہ لے لیا جو عملی زندگی میں براہِ راست رہنمائی کر سکے۔ فلسفہ کُنہِ کائنات سے ہٹ کر حکمتِ حیات کی طرف آ گیا۔ یہ رجعت ایک طرح سے سقراط اور سوفسطائیوں کی طرف تھی جن کی تعلیم انسانی زندگی ہی کے لیے حکمت کی تلاش تھی۔ اس دور میں جو کچھ فلسفہ باقی رہا وہ قدما کی پیروی یا خوشہ چینی تھی۔ رواقی اور نوافلاطونی، یونانی افکار ہی کے سرمایے سے کام لیتے رہے اور اُنھی کی اُدھیڑ بُن اور کتر بیونت سے نئے پیرہن یا یوں کہیے کہ مختلف پیوندوں سے گدڑیاں سیتے رہے۔ اس دور کے دو حصے کیے جا سکتے ہیں پہلا دور اخلاقی دور ہے اور دوسرا مذہبی۔

اخلاقی دور

اس دور میں فلسفے سے زندگی کی رہنمائی کا کام لیا گیا۔ سنیکا نے اس خیال کی اس طرح ترجمانی کی ہے کہ "فلسفے کا یہ کام نہیں ہے کہ لوگوں سے بعض باتیں منوالے اور نکتہ رسی کی نمائش کرے۔ اس کا تعلق الفاظ سے نہیں بلکہ اعمال سے ہونا چاہیے۔ یہ کوئی تفریح نہیں جس سے فرصت کے اوقات دلچسپی کے ساتھ گزر سکیں اور بے کار لوگ اپنے آپ کو بیزاری سے بچا سکیں۔ فلسفے کا حقیقی کام یہ ہے کہ وہ نفس کی تشکیل اور تربیت کرے، عمل میں رہبری کرے، خیر و شر کا امتیاز سکھائے، زندگی کے حوادث اور مصائب میں تسکین کا باعث

ہو اور یہ بتائے کہ مصائب کے اندر انسان کو کیا زاویۂ نگاہ اور طریقِ عمل اختیار کرنا چاہیے۔ فلسفے کا کام یہ ہے کہ وہ انسان کو خوف و محزون سے بالاتر کر دے۔ حوادث کا مقابلہ حکمت ہی سے کیا جا سکتا ہے ورنہ طوفانِ حوادث میں انسانی زندگی کا سفینہ بے لنگر اور بے ناخدا تھپیڑے کھاتا رہے گا۔ خواہ زندگی تقدیر کے اٹل قوانین میں جکڑی ہوئی ہے یا خدا کائنات کا حاکم اور ناظم ہے یا واقعات بے اصول اتفاقات سے سرزد ہوتے ہیں، حقیقت خواہ کچھ بھی ہو ہر حالت میں حکمت ہی حفاظت کا بہترین آلہ ہے۔ حکمت ہی کی بدولت انسان برضا و رغبت خدا کی اطاعت کر سکتا ہے اور حوادث سے مغلوب ہونے سے بچ سکتا ہے۔ خدا کی مرضی ہو یا تقدیر یا اتفاق ہر صورت میں حکمت ہی بہترین سہارا ہے۔"

اس دور کا تمام فلسفہ اس خیال میں مشترک معلوم ہوتا ہے کہ جو خیر بھی انسان کے لیے قابلِ حصول ہے اسے فرد کو اپنے ہی اندر تلاش کرنی چاہیے۔ خیر خارجی اسباب یا دیوتاؤں کا عطیہ نہیں ہے، اس کا تعلق نظریۂ حیات اور اندازِ نفس سے ہے۔ حالات پر انسان کا کچھ اختیار نہیں ہے اگر وہ دنیا اور اپنے سیاسی و معاشی ماحول کو نہیں بدل سکتا تو کم از کم یہ تو اس کے قبضۂ اقتدار میں ہے کہ اپنے نفس کو بدل لے اور حوادث سے بے نیاز ہو جائے۔ مسرت اور سعادت نفس کی کیفیتیں ہیں اور انھیں خارج میں تلاش کرنا غلطی ہے۔ رواقیوں اور ابیقوریوں نے سعادت اور آزادیٔ نفس کے دو مختلف نسخے تجویز کیے لیکن دونوں میں قدرِ مشترک یہ ہے کہ فرد ایسا اندازِ طبیعت پیدا کرے کہ حوادث سے مستغنی ہو جائے۔ ایک کہتا ہے کہ لذت والم اور جذبات کے ہیجان کو ختم کر دینے سے یہ کمال حاصل ہو سکتا ہے۔ دوسرا کہتا ہے کہ حکمتِ عملی سے بے ہیجان لذت و سرور کا احساس پیدا کرے۔

ابیقوریت

ابیقور (۳۴۱۔۲۷۰ق م) ایتھینیا کا رہنے والا تھا اس نے ۳۰۶ق م کے قریب اپنے باغ ہی میں ایک قسم کی درس گاہ قائم کر لی۔ سکونِ قلب اور لذت پرستی کے فلسفہ کے لیے باغ سے بہتر اور کیا جگہ ہو سکتی ہے بقولِ حافظ:

فراغتے و کتابے و گوشۂ چمنے
دو یارِ زیرک و از بادۂ کہن دو منے

اس درس گاہ میں یارانِ زیرک و سکوں طلب کا اچھا خاصا مجمع معلوم ہوتا ہے لیکن ذوقِ کتاب کی تربیت کی طرف کوئی خاص توجہ نہیں طبیعیات اور ریاضیات وہیت و منطق میں دماغ پاشی کو وہ ایک بے کار بلکہ مضر مشغلہ سمجھتے تھے۔ یہ زیادہ تر خوش گوار گفتگو کا اڈا تھا۔ نسل و رنگ، زن و مرد اور آقا و غلام کے امتیازات سے یہ صحبت بلند تر تھی۔ اس میں بڑے بھی شریک ہوتے تھے اور چھوٹے بھی، آقا بھی اور غلام بھی، عورتیں بھی اور مرد بھی۔ رندوں کے مے کدے اور صوفیوں کی خانقاہ کی طرح یہاں بھی مساوات ہی سب کا مشرب تھا۔ یہاں کوئی باقاعدہ استادی اور شاگردی کا تعلق بھی نہ تھا اگرچہ ابیقور اس کے اندر مرکزِ عقل اور قبلۂ احترام تھا۔ اس کے پیرو اس کو ایک برگزیدہ پیر سمجھتے تھے اور ان سب کو یقین تھا کہ اس ہستی کے ذریعے سے پہلے پہل حقیقتِ حیات بے نقاب ہوئی ہے اور نوعِ انسان توہمات کی ظلمتوں سے نکل کر ہدایت کے نور کی طرف اسی تعلیم کی بدولت آسکتی ہے۔ جس طرح مذہبی پیشواؤں کا احترام اس درجے تک پہنچ جاتا ہے کہ ان کی ہر حرکت سند ہو جاتی ہے اور ان کے ایک ایک لفظ کو لوگ سُن کر یاد رکھتے ہیں اور زندگی کی ہر تفصیل میں اس کو مثال سمجھتے ہیں، ابیقور کے پیروؤں کے دلوں پر اس کا کچھ اسی قسم کا سکہ بیٹھ گیا تھا۔ یہ مذہب صدیوں تک یونانیوں اور رومیوں اور قریب کی دوسری اقوام میں بھی جاری رہا لیکن ابیقور کی تعلیم پر نہ کچھ اضافہ ہوا اور نہ کچھ کسی نے ردّوبدل کیا اس کے اندر آخر تک ابیقور کی سند کافی شمار ہوئی۔

لذتیت کا فلسفہ کوئی جدید فلسفہ نہ تھا۔ سقراط کے بعد سیرینیوں نے یہی مسلک اختیار کر لیا تھا اور اس کو سقراط کی صحیح تعلیم سمجھتے تھے۔ ابیقور بھی سیرینیوں کے امام ارسٹپس کی طرح لذت کو خیر برتریں اور مقصودِ حیات قرار دیتا ہے۔ نیکی بھی خیر ہے لیکن مقصودِ اصلی نہیں اگرچہ نیکی لذت کے حصول کا بہترین ذریعہ ہے اور اس کو بطورِ وسیلہ اختیار کرنا چاہیے، خیر برتریں نیکی کی اپنی ماہیت میں داخل نہیں۔ ارسٹپس کی تعلیم اور ابیقور کے فلسفے میں یہ فرق ضرور معلوم ہوتا ہے کہ ارسٹپس کی لذت طلبی ایک نہایت سادہ سی بات تھی لیکن ابیقور کے ہاں لذت کی ماہیت پر غور کرتے ہوئے یہ فلسفہ بہت لطیف ہو گیا ہے۔ ابیقور کا فلسفہ یہ نہیں کہ جہاں سے جس قسم کی لذت جس حالت میں مل جائے وہ قابلِ آرزو اور قابلِ طلب

ہے۔ وہ زندگی کے عملی تجربے کی بنا پر لذتوں کی بہت سی قسمیں قرار دیتا ہے اور ایسی لذتوں سے پرہیز کرنے کی تعلیم دیتا ہے جن میں تعیش ہو اور جو اعتدال سے بڑھی ہوئی ہوں۔ وہ اس حقیقت سے اچھی طرح آگاہ ہے کہ لذت کی طلب سے لذت حاصل نہیں ہوتی۔ شہوات کے ساتھ جو لذتیں وابستہ ہیں، ابیقوران کی طرف زیادہ متوجہ ہونا ضرررساں سمجھتا ہے۔ اس کا فلسفہ حقیقت میں اتنا لذت طلبی کا فلسفہ نہیں جتنا کہ سکونِ قلب اور اطمینانِ قلب کا فلسفہ ہے جو طبیعت میں توازن قائم رکھنے سے تعلق رکھتا ہے۔ اگر کوئی شخص کھانے کی لذتوں کا شکار ہو جائے گا تو ایک طرف وہ لذائذ کی تلاش میں مارا مارا پھرے گا اور سکونِ قلب کھو دے گا اور دوسری طرف معدے کی خرابی سے خود یہ لذت بھی اس کے ہاتھ سے نکل جائے گی۔ جب کبھی اس کو فقط روکھی سوکھی روٹی نصیب ہو گی تو وہ زندگی سے بیزار ہو جائے گا۔ وہ افلاطون کے اس خیال سے بھی متفق ہے کہ ہماری بہت سی لذتیں فقط دُکھ سے نجات پانے کا احساس ہوتی ہیں ان کی خود اپنی مستقل ایجابی حیثیت کچھ نہیں ہوتی۔ ایسی لذت کو صحیح تسکین نہیں کہہ سکتے۔ اصلی سکونِ قلب وہ ہے جو دُور از کار آرزوؤں کو دبا دینے بلکہ مٹا دینے سے پیدا ہو، اگر دل میں یہ بات پیدا ہو جائے کہ جو میسر آجائے وہی ٹھیک ہے۔ اگر کچھ مل جائے تو خوش اور نہ ملے تو خوش، ایسی ہی حالت حقیقت میں خوش حالی کہلا سکتی ہے:

خوش حال کسانیکہ بہر حال خوش اند

انسان جتنا اپنی آرزوؤں کو بڑھاتا جائے گا اُتنا اپنے سکون کو معرض خطر میں ڈالتا جائے گا۔ اس کی مثال سمندر کے پانی سے پیاس بجھانے کی کوشش ہے۔ جس قدر پیتا جائے گا اسی قدر پیاس بڑھتی جائے گی۔ خیریت اسی میں ہے کہ جہاں تک ہو سکے انسان سادہ سے سادہ زندگی پر قناعت کرے۔ آرزوئیں اس کو حوادث اور حالات کے رحم و کرم پر چھوڑ دیں گی اور انسان اپنی آزادی اور اطمینان کو کھو بیٹھے گا۔ طلبِ لذت جذبات کا ہیجان پیدا کرتی ہے، اسی سے خوف بھی پیدا ہوتا ہے اور حزن بھی۔ لیکن قلب کی بہترین حالت وہ ہے جو خوف اور حزن اور ہیجانِ شہوات سے بالاتر ہو۔ زندگی کا مقصد دُکھ سے نجات حاصل کرنا ہے۔

کائنات کے حوادث اور زندگی کے انقلابات پر انسان کا کوئی اختیار نہیں اگر وہ اپنی سعادت اور بہبود کو حالات کا محتاج کر دے تو ہر وقت حوادث کے تھپیڑے کھاتا رہے گا

سعادت ایک باطنی چیز ہے اور جس قدر کوئی شخص خارج سے بے نیاز ہوتا جائے گا اسی قدر اس کی سعادت محفوظ ہو جاتی جائے گی۔ جب کوئی شخص کسی چیز کو اپنی راحت کے لیے ضروری اور ناگزیر سمجھ لیتا ہے تو زحمت اُٹھا کر بھی اس کی طلب میں لگا رہتا ہے۔ وہ چیز اگر دستیاب ہو بھی جائے تو دیکھنا چاہیے کہ اس کی کیا قیمت ادا کرنی پڑی۔ ممکن ہے کہ طلب میں دُکھ زیادہ ہوا ہو اور حصول میں لذت اس کے مطابق نہ ہو، زندگی کی اکثر لذتوں میں نشہ باندازۂ خمار نہیں ہوتا۔ پھر یہ ہے کہ جو کچھ حاصل ہوا ہے حصول کے ساتھ ہی اکثر اس کی لذت ناپید ہونے لگتی ہے اور اگر قائم رہے تو یہ خطرہ لگا رہتا ہے کہ کہیں ہاتھ سے نہ نکل جائے، جب تک حاصل ہے تب تک کھٹکا لگا ہوا ہے جو اطمینانِ قلب کے منافی ہے اور اگر وہ چیز ہاتھ سے جاتی رہے تو اس کا غم کھانا پڑے گا۔ اصل چین اس وقت حاصل ہو سکتا ہے جب انسان طبیعت کو ایسا بنالے کہ بس جو ہے سو ٹھیک ہے۔ انسان اپنے نفس میں ایسی کیفیت پیدا کر سکتا ہے کہ وہ بدن کے دُکھ سے بھی بے نیاز ہو جائے۔ مصیبت کو مصیبت سمجھنا ہی اصل مصیبت ہے۔ اگر مصیبت کو مصیبت نہ سمجھیں تو وہ مصیبت نہیں رہتی۔ عام آدمی جس مصیبت پر روتا ہے، حکمت شعار آدمی اس پر مسکرا سکتا ہے۔ حصولِ لذت چاہتے ہو تو اس کی طلب میں دل نہ اٹکاؤ، جذبات کو ہیجان سے بچاؤ لذت والم کے عام اقدار اور ان کے متعلق زاویۂ نگاہ کو بدل دو، اصل سرور سکون اور بے ہیجانی میں ہے۔

اس بیان سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ ابیقور کی لذتیت حواس کے خوش گوار احساس سے گزر کر کس قدر زُہد اور تقوے کے قریب آگئی ہے۔ جو نسخہ صوفیا عرفان اور عشقِ الٰہی کے پیدا کرنے کے لیے پیش کرتے ہیں اس سے کس قدر ملتا جلتا نسخہ لذت پرستی کا امام بھی پیش کرتا ہے، جو نہ روح کا قائل ہے نہ خدا کا، نہ آخرت اور ثواب و عذاب کا۔ اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ کفر و دیں کے ڈانڈے بعض مسائل میں کس قدر مل جاتے ہیں۔ خدا پرست انسان کہتا ہے کہ دنیا کے لذت والم فریبِ حواس ہیں اور اس کی آرزوئیں دامِ تلبیس ہیں، آرزوؤں کو کم کر دو اور جذبات کو دبا دو تو خدا ملے گا۔ سکون طلب حکیم دہری کہتا ہے کہ سکونِ قلب چاہتے ہو تو وہ شہوات کی پیروی میں نہیں ملے گا۔ طبیعت کو لذت والم دونوں سے بلند تر کر لو تو اصل عرفان حاصل ہوگا جو اس کے نزدیک اطمینانِ قلب کا نام ہے اس سے آگے اس

کا کوئی نصب العین نہیں۔ ایسے سکون طلب ملحد اور زاہدِ عابد کی ظاہری زندگی میں خارج سے دیکھنے والے کو کچھ زیادہ فرق نظر نہیں آئے گا۔ لیکن حکیمِ سکون طلب کے نظریۂ حیات اور اندازِ عمل میں کوئی پیکارِ نفس نہیں، کوئی جدوجہد نہیں، کسی نصب العین کے لیے جہاد نہیں، کوئی شجاعت نہیں، کوئی ایثار نہیں یہ سبک سارِ ساحل زندگی کے تلاطم میں سے موتی نکالنے کا قائل نہیں جہاں "حلقۂ صد کامِ نہنگ" بھی موجود ہے۔ دین دار کے ہاں توکّل ہے اور اس قسم کے بے دین کے ہاں قناعت۔ دونوں تسلیم و رضا کی تعلیم دیتے ہیں لیکن اغراض و مقاصد کس قدر مختلف ہیں، ظاہر میں اس قسم کا رندِ بے دین بھی ایک قسم کا صوفی معلوم ہوتا ہے:

رندے دیدم نشستہ بر روئے زمیں
نہ کفر نہ اسلام نہ دنیا و نہ دیں
نہ حق نہ حقیقت نہ شریعت نہ یقیں
در ہر دو جہاں کرا بود زہرۂ ایں

اس قسم کا سکون طلب مُلحد اخلاقی جدوجہد کی طرح علمی جدوجہد کو بھی لاحاصل سمجھتا ہے۔ اس کا معیار علم کے متعلق بھی یہی ہے کہ علم وہی قابلِ حصول ہے جس سے حقیقی نفع حاصل ہوتا ہو اور یہ حقیقی نفع زندگی کے توہمات اور تکلّفات سے چھٹکارے کا نام ہے۔ منفعت بخش علم فقط خیر و شر کا علم ہے لیکن اس غرض کے لیے ہر قسم کا علم مفید نہیں ہو سکتا۔ ابیقوری پوچھتے ہیں کہ منطق اور ریاضیات کی موشگافیوں سے انسان کو کیا فائدہ حاصل ہو سکتا ہے، دُور از کار علم کے لیے اپنے آپ کو شمع کی طرح گھلا دینا کون سی عقل مندی کی بات ہے۔ انسان ہوا، پانی، مٹی اور ستاروں کا علم حاصل کرتا پھرتا ہے، دائرے اور مستطیل و مربع کے صفات و اغراض پر دیدہ ریزی کرتا ہے۔ درآں حالیکہ خود اپنے جسم و نفس کی ضروری معلومات سے بھی بیگانہ ہوتا ہے۔ علم کو علم کی خاطر حاصل کرنا احمقوں کا کام ہے اور ایک قسم کا جنون اور بیماری ہے جس طرح بخیل روپے کو روپے کی خاطر حاصل کرتا اور جمع کر کے خوش ہوتا رہتا ہے اور روپے کا مصرف بالکل بھول جاتا ہے۔ حصولِ علم اور رفعِ جہالت کے لیے جہاد کرنا جو افلاطون اور ارسطو کی تعلیم اور عمل میں پایا جاتا ہے، ابیقور کے نزدیک ایک سعیِ لاطائل ہے۔ اکثر علوم و فنون جھوٹی آرائش اور تکلّفات سے وابستہ ہیں۔ ابیقور خود بھی

کوئی ایسا عالم نہیں تھا اور دوسروں کو بھی کبھی علمی جدوجہد کی تلقین نہیں کرتا تھا۔ اگر کوئی شخص تھوڑا بہت پڑھ لکھ سکے تو اس کے لیے بہت کافی ہے، صرف ونحو کی موشگافیاں کر کے اور تاریخ کے طور مارِ دروغ میں سے سچ کو معلوم کرنے کی کوشش میں اس کو کیا مل جائے گا۔ اگر کسی نے ہومر کی ایک سطر بھی نہ پڑھی ہو تو بتایئے کہ اس نے کیا کھویا ہے۔ فلاں لڑائی کس سن میں ہوئی اس میں کون ہارا کون جیتا اس کی کرید کرنے سے مجھے کیا مل جائے گا۔ ستاروں کی گردش اور ان کے مقامات کو معلوم کر کے میری زندگی پر کیا روشنی پڑتی ہے اور مجھے اپنے خیر و شر کی نسبت اس سے کیا علم حاصل ہوتا ہے۔ علوم و فنون کی نسبت اس کی یہ رائے کچھ اسی قسم کی ہے جو اکثر اہلِ دین میں بھی پائی جاتی ہے جو عبادت اور خدا کے احکام کی پیروی کے علاوہ باقی تمام علوم کو شیطان کا پھندا اور مفت کا دھندا سمجھتے ہیں۔

ابیقور کے ہاں دینیات اور مابعد الطبیعیات کا نام و نشان نہیں۔ لیکن طبیعیات کو وہ ضرور اہم سمجھتا ہے، وہ بھی اس لیے نہیں کہ جدید سائنس دانوں کی طرح مظاہر اور حوادث کے قوانین معلوم کرنے سے اس کو کوئی خاص دلچسپی ہے بلکہ اس لیے کہ طبیعیات کا علم انسان کو مابعد الطبیعیات کے ماورائی مسائل اور دینیات کے بے اساس توہمات سے نجات دلا سکتا ہے۔ لذتیت اکثر مادّیت ہی کے ساتھ وابستہ رہی ہے۔ ابیقور کا مذہب بھی مادّیت ہے۔ اس کی طبیعیات دیمقراطیسی ہے کہ کائنات میں حقیقی وجود فقط اجزائے لایتجزا یعنی ناقابلِ تقسیم ذرّات اور خلا کا ہے۔ لیکن دیمقراطیس کی طرح وہ مادّہ اور حرکت کے معیّنہ اور اٹل قوانین کا قائل نہیں۔ مادّیت کا وہ اس لیے شیدائی ہے کہ اس کی بدولت انسان کو مذہب کے پنجے سے رہائی مل سکتی ہے۔ اس کے نزدیک خدا اور بقائے روح اور جزا و سزا کے عقیدے سب ہستی کی ماہیت سے ناواقف ہونے کا نتیجہ ہیں۔ اگر مادّے کے قوانین کو بھی اٹل سمجھ لیا جائے تو اس اندھی تقدیر سے بھی انسان اپاہج اور بے بس ہو جائے گا۔ چیزیں ذرّات کی کشاکش سے بنتی اور بگڑتی رہتی ہیں لیکن اس کون و فساد میں محض اتفاق کا عنصر بھی موجود ہے۔ مذہب نے انسانوں کو عذابِ جہنم سے اس طرح ڈرایا کہ زندگی کی نعمتوں سے لطف اُٹھانا اُن کے لیے ناممکن ہو گیا۔ جب انسان کو یہ معلوم ہو جائے کہ نہ کہیں آخرت ہے نہ جنت و دوزخ نہ حساب کتاب تو وہ اطمینان کا سانس لے۔ اس وحشت اور دہشت کا علاج طبیعیات کے علم سے

ہو سکتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ دنیا میں اکثر باطنی اور ظاہری خرابیاں مذہب کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں۔ انسان کبھی پوری طرح آزاد نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ مذہب سے آزاد نہ ہو جائے اور یہ نہ سمجھ لے کہ اس کی سعادت تمام تر اس کے اپنے اندازِ فکر و عمل میں ہے۔ ایک خدا کو نہ ماننے کے دلائل اس نے وہی دیے ہیں جو اکثر منکرِ خدا آج بھی پیش کرتے رہتے ہیں۔ اگر کوئی ناظم اور عادل اور خیر اندیش ہستی دُنیا کو بنانے اور چلانے والی ہوتی تو دنیا ویسی نہ ہوتی جیسی کہ نظر آتی ہے۔ جو کچھ نظم یا جمال اس میں دکھائی دیتا ہے وہ لامتناہی ذرّات کے اتفاقی اجتماعات کا نتیجہ ہے۔ لامتناہی اجتماعات میں سے چند اجتماعات ہمارے لیے مفید اور دل کش بھی بن گئے ہیں لیکن ان کے قیام کا کون ضامن ہے، جس طرح اندھادُھند بن گئے ہیں اسی طرح اندھادُھند بگڑ بھی جائیں گے۔ برق و باد میں جاہلوں کو خدائے عادل کی مشیت نظر آتی ہے لیکن یہ کیسا عادل و رحیم خدا ہے جس کی بجلی گرتے وقت معصوم اور گنہ گار میں کوئی امتیاز نہیں کرتی، بھونچال آتا ہے تو ظالموں کے گھروں کے ساتھ مظلوموں کے گھر بھی گر جاتے ہیں، بے پناہ سیلاب بچے اور بوڑھے، شریف اور شریر، ولی اور شیطان سب کو ایک ہی طرح ڈبوتا ہے، اس وقت کوئی خدا کسی بے گناہ کو بچاتا ہوا اور اس کی فریاد رسی کرتا ہوا دکھائی نہیں دیتا۔ عبادت گاہیں بھی اسی طرح اس کی زد میں آتی ہیں جس طرح قحبہ خانے اور شراب خانے۔ جب یہاں پر عذاب و ثواب کا کوئی معیّن قانون نہیں ہے تو بھلا آگے چل کر وہ کہاں سے اُبھر پڑے گا۔ جب یہاں خدا کا ہاتھ کہیں نظر نہیں آتا تو اگلی دنیا میں جزا و سزا کے لیے خدا کہاں سے آجائے گا۔ اصل میں جہل اور توہم ہی جہنم ہیں اور جو علم اس جہنم سے نجات دلوائے وہی ضروری اور مفید علم ہے۔ خدا اور روح کسی کا کوئی مستقل وجود نہیں اور نہ روح کو بقا حاصل ہے۔ بقا صرف ذرّات کو حاصل ہے۔ تغیر فطرت کا قانون ہے۔ زمین، آسمان، شجر، حجر، جان دار، انسان سب فنا پذیر ہیں۔ کئی کائناتیں تباہ ہو کر موجودہ کائنات بنی ہے جب یہ فنا ہو گئی تو ان تھک ذرّات کوئی دوسری قسم کی کائنات بنالیں گے۔

ابیقور کہتا ہے کہ جہلا روح کو جسم سے کوئی الگ چیز سمجھتے ہیں جس کے خواص مادّی اور جسمانی قوانین سے بالاتر ہیں۔ یہ بھی ایک حماقت کا نظریہ ہے۔ روح اگر جسم سے الگ کہیں اور موجود تھی تو اس کو اپنی پہلی زندگی کی بابت کچھ تو یاد رہنا چاہیے تھا۔ ہر ایک کا تجربہ اس کا

شاہد ہے کہ روح کا تمام تر مدار جسم کی کیفیات پر ہے، غذا اور دوا، تندرستی اور صحت، عمر کے تغیرات یہاں تک کہ موسم کی تبدیلیوں سے بھی روح کی کیفیت بدلتی رہتی ہے۔ ایسی چیز کو کوئی الگ اور مستقل حقیقت کیسے سمجھ لے۔ شراب کا ایک پیالہ پی لینے سے تمام نظریۂ حیات و کائنات ہی بدل جاتا ہے۔ ذرا سی بیماری یا جسمانی حادثے سے روح کی مٹی پلید ہو جاتی ہے۔ یہ سمجھنا کس قدر حماقت ہے کہ جب جسم کا سہارا بالکل مٹ جائے تو بھی اس میں کچھ باقی رہ سکتا ہے۔ جان کے نکل جانے کے بعد جسم کے وزن میں کوئی فرق نہیں پڑتا جس سے گمان ہو کہ کوئی حقیقی چیز اس میں سے نکل گئی ہے۔ جان بس ایک ترکیب کی پیداوار ہے جس طرح ساز کے اندر تاروں کے خاص نظام سے نغمہ پیدا ہوتا ہے جب ساز ٹوٹ جائے گا تو نغمہ کہاں رہے گا۔ تمام علم حواس سے حاصل ہوتا ہے۔ کیا انسان کے پاس کوئی ایسی معلومات بھی ہیں جو حواس سے حاصل نہ ہوئی ہوں، جب حواس نہیں ہوں گے تو روح کو علم کہاں سے حاصل ہوگا۔ موت کا خوف بھی جہالت کا نتیجہ ہے۔ جب ہم ہیں تو موت نہیں ہے اور جب موت آئے گی تو ہم نہ ہوں گے۔ جاہل موت سے اس لیے ڈرتا ہے کہ وہ خیال کرتا ہے کہ گویا قبر میں بھی اس کا شعور باقی رہے گا اور وہ اپنی اس حالت کا اندازہ کر کے بہت گھبراتا اور خوف کھاتا ہے۔

لیکن عجیب بات یہ ہے کہ تمام دینیات کو رد کرنے کے بعد بھی ابیقور دیوتاؤں کا قائل ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ دیوتاؤں کی ہستی کا یقین اس زمانے میں تمام دلوں میں ایسا راسخ ہو چکا تھا کہ خدائے واحد کے منکر ہونے پر بھی دیوتاؤں کا منکر ہونا محال معلوم ہوتا تھا۔ وہ دیوتاؤں کا قائل ہے لیکن اس کے نزدیک دیوتا بھی لطیف مادّے ہی کے بنے ہوئے ہیں وہ ہم سے اعلیٰ ہستیاں ہیں لیکن ان کو ہماری زندگیوں سے کوئی سروکار نہیں۔ افلاک کی لامحدود وسعتوں میں وہ مطمئن اور بے ہیجان زندگی بسر کرتے ہیں جہاں ابر و باد کے طوفان اور جذبات کے ہیجان کا نام و نشان نہیں۔ اُن کی ہستی سراپا نور و سرور ہے، فطرت نے اُن کے لیے سب کچھ مہیا کر رکھا ہے۔ انسانوں کے اعمال سے انھیں کیا واسطہ۔ وہ ہماری دنیا کے خیر و شر اور ہمارے ارادوں کی کشمکش سے ماورا ہیں، نہ ہماری دعاؤں اور خوشامد کا ان پر کچھ اثر ہوتا ہے اور نہ ہماری حرکتیں اُن کے غصے کو مشتعل کرتی ہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ ابیقور کے ہاں نہ کوئی مابعد الطبیعیات یا الٰہیات ہے نہ دینیات نہ نظریۂ علم۔ اصل غرض سرور و سکونِ نفس ہے اس کو سہارا دینے کے لیے جو عقائد بھی اختیار کرنے پڑیں وہ اُن کو قبول کر لیتا ہے۔ وہ دیمقراطیس کی ذرّاتی مادّیت کا قائل اس لیے ہے کہ اس کے اختیار کرنے سے مذہب سے نجات مل سکتی ہے۔ لیکن ذرّات کی حرکت میں جو میکانکی جبر ہے وہ اس کو تسلیم کرنا اپنے مقاصد کے خلاف سمجھتا ہے اس لیے اس کو قبول نہیں کرتا۔ جبر مادّی ہو یا الٰہی اس کے نزدیک آزادیٔ نفس کا منافی ہے اور کوئی شخص اپنے آپ کو مجبور پا کر مطمئن اور مسرور نہیں ہو سکتا۔ وہ کہتا ہے کہ ''جبرِ طبیعی کا عقیدہ رکھنا، دیوتاؤں کے متعلق توہمات اور خرافات کو تسلیم کرنے سے بھی بدتر ہے۔ خدا کا قائل انسان اس کے غضب سے، عبادت اور خوشامد کے ذریعے سے اپنے آپ کو بچا لینے کی توقع تو رکھتا ہے لیکن طبیعی فلاسفہ کی اندھی مادّی تقدیر پر کوئی دُعا عمل نہیں کر سکتی۔ دیمقراطیس کے میکانکی جبر سے بچنے کے لیے وہ ایک عجیب و غریب نظریہ قائم کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تمام ذرّات متوازی خطوط میں نیچے کی طرف گرتے ہیں اگر کوئی مزاحمت نہ ہو تو ان کا ایک دوسرے سے تصادم نہ ہو گا لیکن بعض ذرّات ناقابلِ فہم اتفاق یا کسی بے سبب اختیار کی وجہ سے خطِ مستقیم سے اِدھر اُدھر ہوتے گئے جس کی وجہ سے وہ آپس میں ٹکرا گئے اور کائنات کے اندر مختلف قسم کی حرکتوں کا آغاز ہوا اِنھی حرکتوں کا نام کون و فساد ہے۔ آزادیٔ ارادہ یا اختیارِ بے سبب کا نظریہ ابیقور کے بعد بعض بڑے بڑے اکابرِ فلسفہ نے بھی اپنی اخلاقیات کا اصل اصول قرار دیا۔ مذاہب بھی عام طور پر اس قوتِ اختیار اور احتمالِ بغاوت پر زور دیتے ہیں اور حال میں طبیعیات نے جو جدید نظریات اختیار کیے ہیں اُن میں سب سے اہم یہی خیال ہے کہ ذرّات کی حرکت میں کوئی قاعدہ قانون معلوم نہیں ہوتا اور مادّی اجسام کی حرکت میں جو جبر دکھائی دیتا ہے وہ قانونِ اوسط اور قانونِ احتمال کی وجہ سے ہے۔ لاتعداد ذرّات کی اختیاری اور بے اصول حرکتیں ایک دوسرے کو منسوخ کرتی ہوئی ایک اوسط حرکت پر آ جاتی ہیں اور افراد کی تعداد اگر بہت کثیر ہو تو اُن کے نتیجۂ اعمال میں یکسانی کا احتمال بہت بڑھ جاتا ہے۔ ابیقور کہتا ہے کہ اگر میں خدائے جابر کا منکر ہوں تو مادّۂ جابر کو کیسے قبول کر لوں جو اس قسم کے خدا سے بھی بدتر ہے۔

تاریخ سے اس کی شہادت ملتی ہے کہ ابیقور کا نظریہ اس وقت سے لے کر اب تک خاص قسم کی طبائع کو بہت پسندیدہ معلوم ہوتا ہے۔ انسانی طبائع میں ایک نظری جمود بھی ہے انسان اکثر راحت طلب اور سکون پرست ہوتے ہیں تن آسانی کو ایک انعام اور جدوجہد کو ایک سزا سمجھتے ہیں۔ اس خیال کو ایک فارسی شاعر نے اس کی انتہائی صورت میں خوب ادا کیا ہے:

بقدرِ ہر سکوں راحت بود بنگر تفاوت را
دویدن رفتن اِستادن نشستن خفتن و مُردن

یعنی جتنی جدوجہد کم ہو اُتنی راحت زیادہ ہوتی ہے۔ دوڑنے میں آرام بہت کم ہے، چلنے میں اس سے زیادہ، کھڑے رہنے میں اس سے زیادہ بیٹھے میں اس سے زیادہ، سونے میں اس سے زیادہ اور کمالِ راحت مر جانا ہے جس میں تمام ہیجان ختم ہو جاتا ہے۔ حافظِ شیرازؒ اور عمر خیام کی مقبولیت بہت کچھ اسی ابیقوریت کی بنا پر ہے۔ ایک خاص قسم کے تصوف کے بعض عناصر چوں کہ اس سے ملتے جلتے ہیں اس لیے ان شعرا کا مجاز بعض اوقات حقیقت کا ہم رنگ معلوم ہوتا ہے۔ ان میں بھی زیادہ تر یہی تعلیم ملتی ہے کہ علم و عمل کی جدوجہد سے کچھ حاصل نہیں ہوتا، کُنہِ حیات، حکمت سے دریافت نہیں ہو سکتی، جنت کی لذتیں دُور کے ڈھول ہیں اس لیے جو سکون اور سرور یہاں مل جائے اس کو غنیمت سمجھو:

برخیز کہ پُر کنیم پیمانہ زمے ۔۔۔ زاں پیش کہ پُر کنند پیمانۂ ما

☆☆☆

بیا کہ رونق ایں کارخانہ کم نشود ۔۔۔ ز زہدِ ہمچو توئی یا زِ فِسق ہمچو منے

☆☆☆

فراغتے و کتابے و گوشۂ چمنے ۔۔۔ دو یارِ زیرک و از بادۂ کہن دومنے

☆☆☆

مے دو سالہ و معشوقِ چار دہ سالہ ۔۔۔ ہمیں بس است مرا صحبتِ صغیر و کبیر

☆☆☆

ہنگامِ تنگ دستی در عیش کوش و مستی ۔۔۔ کیں کیمیائے ہستی قاروں کند گدارا

حدیث از مطرب و مے گو و راز دہر کم تر جو — کہ کس نکشود و نکشاید بحکمت ایں معمارا

حافظ اور خیام پر جو بعض لوگوں نے ہوس پرستی اور لذت طلبی کا الزام لگایا وہ ویسا ہی غلط اور بے بنیاد ہے جیسا کہ ابیقور کی نسبت۔ یہ لوگ اتنے خام خیال نہ تھے کہ اس بودی بات کی تعلیم دیتے کہ نیکی بدی سب برابر ہے لہٰذا جو چاہو کرو اور جس قسم کی لذت جہاں سے چھین سکو چھین لو۔ یہ لوگ نیک تھے اور نیکی کی تعلیم بھی دیتے تھے لیکن اُن کی نیکی مجاہدانہ نیکی نہیں ہے۔ اس کے اندر کسی بلند نصب العین کے لیے ایثار اور جدوجہد نہیں ہے۔ اُن کے ہاں یہی ہے کہ انسان راضی برضا رہے اور سکون و سرور کو کبھی ہاتھ سے نہ کھوئے۔ ان کے نزدیک حکمت اور نیکی کی زندگی ہی مسرت اور سعادت کی زندگی ہے، نیکی اور سعادت ایک ہی طرزِ زندگی کے دو پہلو ہیں۔ جو نیک نہیں وہ خوش بھی نہیں رہ سکتا، حکمت اور عدل کے ساتھ زندگی بسر کرنا دوسروں سے دوستی اور محبت رکھنا مسرت کا ضامن ہے۔ لیکن ابیقور کے ہاں سکون و سرور کے علاوہ نیکی کا کوئی اور معیار نہیں، ہر وہ عمل حکمتِ عملی میں داخل ہے جس کے ذریعے سے انسان خوش رہ سکے اور ضرر رساں نتائج سے بچ سکے، باقی کوئی عمل فی نفسہٖ خیر یا فی نفسہٖ شر نہیں اور لذت کے سوا خیر و شر کا کوئی مستقل معیار نہیں۔ ابیقور کہتا ہے کہ خیر و شر میں بہت سی چیزیں محض رسمی ہیں لیکن عام طور پر جس کو بدی کہا جاتا ہے اس سے پرہیز ہی بہتر ہے کیوں کہ بدی کے اگر کوئی ظاہری ضرر رساں نتائج مرتب نہ بھی ہوں تو بھی وہ سکون سوز اور اطمینان کُش ہوتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ آرام طلبوں اور تن آسانوں کی اخلاقیات ہے۔ خوش مزاجی اور دوستی، حُسن و جمال کا ذوق، قناعت، سکون اور سرور سب اچھی چیزیں ہیں لیکن یہ اخلاقی زندگی کا پورا سرمایہ نہیں۔ اس کے اندر ایثار اور شجاعت اور مقاصدِ عالیہ کے لیے جدوجہد بھی لازمی اجزا ہیں۔ جدوجہد علم و فن کے لیے بھی ضروری ہے اور تنظیمِ حیات کے لیے بھی۔ زندگی کے اندر ہر جگہ اعلیٰ انسانی اقدار کو خونِ جگر سے خریدنا پڑتا ہے۔ جو شخص محض سکون اور لذت ہی کا طالب ہے وہ انسانیت کے اعلیٰ جوہر سے محروم رہتا ہے۔ اگر سکون طلبی ہی سب سے بڑا شرف ہوتا تو جمادات اور نباتات اور تمام حیوانات انسان سے اشرف ہوتے۔

رواقیین

روما کی سلطنت میں شہنشاہی کے زمانے میں ایک گروہ آرام طلب تعیش پسند درباریوں اور جاگیرداروں کا تھا جو مجاہدانہ نیکیوں کے قائل اور طالب نہ تھے۔ لیکن کچھ لوگ ایسے بھی موجود تھے جن کے اندر روما کی جمہوریت کے زمانے کے فضائل اور اخلاق موجود تھے جو فرض شناسی کو مسرت بلکہ جان پر بھی ترجیح دیتے تھے۔ رواقیت روما میں پیدا تو نہیں ہوئی لیکن اس کو عروج اسی قوم میں حاصل ہوا۔ اس کا امام زینو ابیقور کا ہم عصر تھا (۳۴۰۔ ۲۶۵ ق م) وہ قبرس کا ایک تاجر تھا اور غالباً سامی نسل کا تھا۔ وہ یونانی نہیں تھا لیکن اس نے ایتھنیا کو اپنی تعلیم کا مرکز بنایا۔ وہ ایشیائی مذاہب کی تعلیم سے بھی متاثر معلوم ہوتا ہے۔ اس کے اندر جو نفس کُشی کے عناصر ہیں، مغربی فلسفہ اور مغربی مذاہب اُن سے آشنا نہ تھے۔ رواقیت نے تکلفات اور ہوس پرستی اور جاہ طلبی کے خلاف عَلم بلند کیا اور ایسے عقائد کی تعلیم دی جن کی بنا پر انسان کی سیرت استوار ہو سکے۔ نیکی کو ایک انتہائی قدر تصور کرنا اور نیکی کی خاطر نیکی کرنا اور فرض کو تمام محرکات اور شہوات سے بالاتر سمجھنا ایک بلند نصب العین تھا جو اس زمانے میں مغرب کے عقائد اور اصولِ عمل میں نہیں ملتا تھا۔

ابیقور کی لذت پرستی اور زینو کی نیکی کی تعلیم میں ایک طرف بُعد المشرقین معلوم ہوتا ہے اور دوسری طرف مشترک عناصر بھی پائے جاتے ہیں۔ دونوں کے نصب العین میں یہ بات موجود تھی کہ فرد اپنے ماحول اور حوادث سے آزاد اور بے نیاز ہو جائے اور اپنی سعادت کو ایک خاص زاویۂ نگاہ اور ایک مخصوص اندازِ سیرت کے اندر تلاش کرے۔ دونوں میں یہ بات مشترک ہے کہ ہیجان پیدا کرنے والی خواہشیں اور مادّی و جسمانی ضرورتیں انسان کو غلام بنائے رکھتی ہیں اور اس کو اطمینان حاصل نہیں ہونے دیتیں۔ دونوں تعلیموں میں فلسفے کی غرض عملی ہے کہ وہ انسان کو اس کے وقار اور اس کی حقیقی فطرت سے آشنا کرے۔ لیکن دونوں میں حقیقی مقصودِ حیات اس کے حصول کے لیے زاویۂ نگاہ اور اندازِ طبع مختلف ہیں۔ جس طرح ابیقوری اپنے آپ کو سقراط کی تعلیم کا حامل سمجھتے تھے اور ان کی تعلیم سیرینی گروہ کے عقیدے کی ایک ترقی یافتہ صورت تھی۔ اسی طرح رواقی بھی اپنے افکار کا شجرۂ نسب سُقراط کے بعد پیدا ہونے والے اس فرقے سے ملاتے تھے جن کو کلبی کہتے ہیں۔ سیرینیوں

نے لذت کو خیر برتریں قرار دیا اور کلبیوں نے نیکی کو مقصدِ اقصیٰ بنایا۔ لیکن کلبیوں کی فلسفیانہ اساس کچھ زیادہ مضبوط نہ تھی، رواقیوں نے اس کمی کو پورا کرنے کی کوشش کی جس کی بدولت وہ کلبیوں اور ابیقوریوں دونوں پر سبقت لے گئے۔ ابیقوریت فرد کو آزاد کرنا چاہتی تھی لیکن اس کا نسخہ زندگی سے گریز اور سکون طلبی تھا، فرد کا جماعت سے کوئی لازمی تعلق نہ تھا۔ جماعت اور مملکت سے پیدا شدہ فرائض اور فضائل کا اس میں نام و نشان نہ تھا۔ رواقی بھی فرد کو آزاد کرنا اور اس کی سیرت کو حسنِ حسین بنانا چاہتے ہیں لیکن اُن کا نقطۂ آغاز فرد نہیں بلکہ جماعت اور اس سے بڑھ کر کائنات ہے، اس لحاظ سے وہ یونانی حکمت کی بہترین روایات کے حامل ہیں ان کا بُنیادی عقیدہ یہ ہے کہ حقیقت ایک منظّم کُل ہے، صورت اور مادّہ جسم اور روح ظاہر اور باطن میں ایک حیاتِ کلّی جاری و ساری ہے جس کی ماہیت عقل ہے، اس حیات کو کبھی وہ فطرت کہتے ہیں کبھی کائنات اور کبھی خدا۔ چوں کہ انسان بھی اس منظّم کُل کا ایک جز ہے اس لیے رواقیت کا اصل اصول یہ ہے کہ فطرت کے مطابق زندگی بسر کرو، انسان کی فطرت اور اس کی نیکی کائنات کی فطرت سے الگ نہیں، جو شخص فطرت کے مطابق زندگی بسر کرتا ہے وہ حکمتِ کلّی اور حیاتِ کلّی سے بہرہ اندوز ہوتا ہے۔ جذبات، تکلّفات، مُہمل رسوم اور تعصّبات انسان کو فطرت کی زندگی سے الگ کر دیتے ہیں جس کی وجہ سے اس کی اصلی فطرت کٹی ہوئی شاخ کی طرح سوکھ جاتی ہے۔ انسان کا جو کچھ فرض ہے وہ اس پر خارج سے عائد نہیں کیا جاتا اور نہ اس کے لیے خارجی عذاب و ثواب کی ضرورت ہے۔ جو فرض شناس ہے وہ کائنات فطرت اور خدا کے ساتھ ہے، اصل حکمت اور حقائقِ اشیا کا عرفان بھی اسی کو حاصل ہے، نیکی کے لیے خارجی محرکات کی ضرورت نہیں کیوں کہ وہ خود ہی خیر برتریں ہے۔ لذت کو محرکِ عمل قرار دینا فطرت سے ناواقف ہونے کی دلیل ہے۔

ابیقوریت اور رواقیت کو خالص فلسفے سے کوئی دلچسپی نہیں تھی اور علوم و فنون اُن کے لیے کوئی خاص دل کشی نہیں رکھتے تھے۔ ان کا اپنا اپنا ایک فلسفۂ عمل تھا جو حقیقت میں ایک اخلاقیاتی زاویۂ نگاہ سے زیادہ نہیں تھا۔ اس کی حمایت کے لیے اگر کوئی علم یا اس کا کوئی حصہ مفید معلوم ہوتا ہو تو وہ اس کو اختیار کر لیتے تھے، قدیم حکما کی تعلیم میں سے ایسی چیزیں لے لیتے تھے جو اُن کی معاون ہوں اور اُن خیالات کو ترک کر دیتے تھے جو اُن کے لیے کار آمد نہ

ہوں۔ دونوں کو اِنھی حدود کے اندر طبیعیات سے دلچسپی تھی۔ رواقیوں کو منطق کا مطالعہ بھی مفید معلوم ہوتا تھا۔

ابیقوریوں اور رواقیوں کے نظریۂ علم میں ایک اساسی فرق تھا۔ ابیقوری کہتے تھے کہ ہمارا علم اور ادراک فقط احساس کی پیداوار ہے۔ ہمیں اپنے محسوسات کا علم ہوتا ہے، اشیا کی اصلی حقیقت کا کوئی علم نہیں ہو سکتا۔ رواقی کہتے تھے کہ اِدراک اور شےِ مُدرک کے تطابق کو صداقت کہتے ہیں جب ان دونوں میں تطابق ہوتا ہے تو صحیح علم حاصل ہوتا ہے۔ صداقت کا معیار خارجی نہیں بلکہ باطنی ہے، نفس کو جب یہ تطابق محسوس ہوتا ہے تو اس کو یقینِ کامل حاصل ہو جاتا ہے اور شک و شبہ کا کوئی شائبہ نہیں رہتا۔ علاوہ ازیں رواقی محسوسات سے حاصل کردہ علم کے علاوہ ایسے جبلّی اور حضوری تصورات کے بھی قائل تھے جو فطرت نے تمام انسانوں کے نفوس میں ودیعت کیے ہیں، شریف النفس انسانوں میں یہ تصورات مشترک طور پر پائے جاتے ہیں۔ سائنس اور اخلاقیات کے اساسی اور بدیہی تصورات اسی قسم کے ہیں جو استدلال کے محتاج نہیں ہوتے اور جن پر شک کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ نفس اور فطرت دونوں کے اندر ایک ہی عقل ہے۔ یہ عقل نفس کی ساخت کے اندر پائی جاتی ہے، انسان اس کو خارج سے حاصل کرنے کا محتاج نہیں ہے۔

رواقیوں کے فلسفے کے اندر ایک باطنی تضاد پایا جاتا ہے۔ ایک طرف وہ ہر حقیقتِ موجودہ کو جس میں روح بھی داخل ہے، مادّی سمجھتے ہیں۔ دوسری طرف وہ نفسِ کائنات یا روحِ الٰہی کے بھی قائل ہیں جو مادّے کے اندر بطورِ جان کے ہے، مادّے کے اندر حرکت اسی روح کی بدولت ہے۔ اس لحاظ سے خدا اور مادّہ دو الگ وجود معلوم ہوتے ہیں۔ اس تضاد سے بچنے کے لیے وہ ایک ایسی مادّی وحدتِ وجود کے قائل ہیں جس کے لحاظ سے خدا روحِ کائنات ہے اور کائنات اس کا جسم ہے جس کے ہر ذرّے میں روحِ الٰہی جاری و ساری ہے۔ مادّے کی جبری میکانیت یا اندھی تقدیر جس کی تمام مادّیت قائل ہے، رواقی اس کو بھی تسلیم کرتے ہیں اور ساتھ ہی یہ مانتے ہیں کہ تمام کائنات میں عقلِ کلّی کارفرما ہے جو غایت اور مقصد کے مطابق عمل کرتی ہے۔ عقلی طور پر مادّیت اور روحیت دونوں کو بیک وقت صحیح ماننا محال معلوم ہوتا ہے لیکن رواقی ان دونوں کو متضاد نہیں سمجھتے تھے۔ ایک طرف وہ یہ کہتے ہیں کہ مادّہ اپنے

اٹل قوانین پر عمل کرتا ہے۔ طبیعی قوانین کے مطابق جس چھت کو جس وقت گرنا ہے، ضرور گرے گی اور یہ امتیاز نہیں کرے گی کہ اس کے نیچے عارف بیٹھا ہے یا جاہل۔ یہ ایک تقدیرِ مُبرم ہے جس پر چیں بجبیں ہونا معقول آدمی کا شیوہ نہیں ہو سکتا۔ انسان کے لیے ضروری ہے کہ وہ غیر متغیر طبیعی قوانین سے آشنا ہو کر راضی بر ضا ہو جائے چوں کہ ان کو بدل نہیں سکتا اس لیے اپنی زندگی کو ان کے مطابق کرے اور یہ یقین رکھے کہ جو کچھ کائنات کے لیے دُرست ہے وہ اس کے لیے بھی دُرست ہے کیوں کہ اس کی اصلی فطرت کائنات کی اصلی فطرت سے الگ نہیں۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک بات کائنات کے لیے خیر ہو اور فرد کے لیے شر۔ خدا کی مرضی سراپا خیر ہے، اپنی مرضی کو اس کے مخالف بنانا فطرت سے جہاد کرنا ہے۔ فطرت ہمیں کورو کر معلوم ہوتی ہے اور ہم سمجھتے ہیں کہ اس کو کسی کی بھلائی بُرائی سے کوئی واسطہ نہیں لیکن روحِ کائنات عقلِ کُل اور خیر محض ہے۔ اگر ہم فرد کے نقطۂ نظر سے بلند ہو کر کُل کا نقطۂ نظر اختیار کر لیں تو ہم کو فطرت کا کوئی عمل غلط معلوم نہ ہو گا۔ ایسی خواہشیں پیدا کر لینا جن کو فطرت پورا نہ کر سکے، حماقت ہے کہ کوری فطرت ہماری تمناؤں کا پیدا کردہ فریب ہے۔ فطرت جو عقلِ کُل کا مظہر ہے، خیر حقیقی سے بے نیاز نہیں ہو سکتی۔

اس افلاطونی اور ارسطاطالیسی وحدانیت اور روحیت کے عقیدے کے باوجود رواقی مادّیت سے پوری طرح اپنا پیچھا نہ چھڑا سکے۔ خدا بھی اُن کے ہاں ایک لطیف مادّہ ہی ہے اور روحِ انسانی بھی اسی نفسِ لطیف کی ایک لہر ہے۔ اُن کے ہاں نفس اور نفَس ایک ہی چیز ہیں۔ خدا کے نفَس کی یہ لہریں یعنی انفرادی ارواح اسی میں سے اُبھرتی ہیں اور اسی میں واپس ہو جاتی ہیں۔ ارسطو نے خدا سے اِدھر اُدھر کائنات کے اندر صورت اور مادّہ یا نفس اور جسم کا امتیاز مٹا دیا تھا لیکن خدا کو عقلِ خالص اور عقلِ کُل سمجھ کر ہر قسم کے مادّے سے غیر ملوث قرار دیا تھا۔ لیکن رواقیوں نے خدا اور روحِ انسانی کو بھی اسی میں لپیٹ لیا۔ اگر کوئی وجود صورت و مادّہ دونوں کے بغیر نہ ہستی پذیر ہو سکتا ہے اور نہ قابلِ فہم، تو انسان کی روحِ اصلی اور کائنات کی روحِ اصلی اس قاعدۂ کلّیہ سے ماورا نہیں ہو سکتیں۔ وہ کہتے ہیں کہ خیال بھی مادّی ہے اور جذبہ بھی مادّی۔ خیال اور جذبہ اگر مادّے سے معرا ہوں تو وہ اجسام کو حرکت کیسے دے سکیں۔ مادّی حرکت مادّی حرکت ہی سے سرزد ہو سکتی ہے۔ ظاہر ہے کہ افلاطون اور ارسطو کی

دِقت نظر یہاں غائب ہو گئی ہے۔

رواقیوں کے ہاں بھی نیکی علم ہے لیکن علم اُن کے ہاں حکمتِ عملی ہے۔ صحیح علم سے صحیح عمل اور صحیح عمل سے صحیح علم سرزد ہوتا ہے۔ جس علم کا کوئی مفید اثر انسان کے عمل پر معلوم نہ ہو علم تضیع اوقات ہے جس قدر کوئی انسان غیر ضروری علوم میں انہاک پیدا کرتا ہے اُتنا ہی وہ اپنی حقیقی بھلائی اور بُرائی سے ناآشنا ہوتا جاتا ہے۔ ایک علم وہ ہے جس پر انسان سوار ہوتا ہے اور ایک علم وہ ہے جو اُلٹا انسان پر سوار ہو جاتا ہے جس پر بہت سی کتابیں لدی ہوئی ہیں وہ اس بوجھ کی وجہ سے محقق اور دانش مند ہونے کی بجائے احمق ہو جاتا ہے۔ اس قدر بھوسے کے اندر حکمت کے دانے گُم ہو جاتے ہیں۔ اسی لیے دُنیا میں جو لوگ حقیقی رہنما اور اخلاقی پیشوا گزرے ہیں وہ اِن علوم سے ناآشنا تھے، وہ اس علم کی طرف راغب تھے جس کے لیے بہت زیادہ منطقی موشگافیوں اور طبیعی و ہندسی تحقیقات کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اصل علم نیکی اور بدی کا علم ہے۔

یہاں تک ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اساسی طور پر ان کی نظر افلاطون اور ارسطو سے مختلف نہیں ہے۔ ان کا نظریہ بھی یہی ہے کہ کائنات اور انسان کا اصل جوہر عقل ہے اور زندگی عقل کے مطابق بسر ہونی چاہیے، حواس کی پیروی سے انسان فلاح حاصل نہیں کر سکتا۔ لیکن جہاں عقل اور جذبات کے باہمی تعلقات کا سوال آتا ہے وہاں رواقی بالکل الگ راستہ اختیار کر لیتے ہیں۔ افلاطون و ارسطو کے ہاں انسانی نفس مختلف شعبوں پر مشتمل تھا انسان کے اندر روحِ عقلی کے علاوہ روحِ نباتی بھی ہے اور روحِ حیوانی بھی۔ اسی اشتراک و اشتمال کا نام انسان ہے۔ انسان کی امتیازی خصوصیت یہ نہیں کہ وہ عقلِ خالص بن گیا ہے یا بن سکتا ہے، جب تک انسان انسان ہے اس کے ساتھ جسمانی شہوات اور حوائج بھی لگے ہوئے ہیں۔ عقل کا کام عناصر کو فنا کرنا نہیں بلکہ ان کی تنظیم کرنا ہے۔ انسان جذبات کی بیخ کنی میں کامیاب نہیں ہو سکتا اور نہ اس کو یہ سعیِ لاحاصل کرنی چاہیے۔ اُن کی تعلیم رہبانیت یعنی جذبات کشی کے خلاف تھی اس میں تنظیمِ جذبات کی تعلیم تھی، تنسیخِ جذبات کی تعلیم نہ تھی۔ لیکن رواقی انسان نفسیات کی بابت ایک بہت غلط نتیجے پر پہنچے اور اس خیال کو اپنی تعلیم اور عمل کا جزِ اساسی بنالیا کہ چوں کہ جذبات عقل کو مکدر اور متہیج کرتے ہیں اس لیے ان کو فنا

کر دینے کے بغیر عقل پاک نہیں ہو سکتی۔ ہر جذبہ ایک نقص اور ایک بیماری ہے۔ بیماری کو معتدل کر کے باقی رکھنے کی کوشش عقل مندی نہیں ہے۔ جہاں کسی جذبے کے ساتھ سمجھوتا کرنے کی کوشش کی گئی اس کو ہماری زندگی پر گرفت حاصل ہو جاتی ہے اور وہ روز بروز بڑھتا جاتا ہے۔ ایک آرزو پوری نہیں ہونے پاتی کہ دوسری اس کی جگہ لے لیتی ہے اور ہزارہا حسرتوں کی کشمکش میں عقل کا دامان و گریبان چاک ہو جاتا ہے۔ جذبہ ایک جنون ہے کون عقل مند کسی جنون کی نسبت یہ رائے رکھ سکتا ہے کہ اگر تھوڑا سا ہو تو کوئی ہرج نہیں۔ جب تک جذبات کی بیخ کنی نہ ہو جائے، روح کو صحتِ کامل حاصل نہیں ہو سکتی۔ اگر یہ سوال کیا جائے کہ انسانوں کے مظالم اور ان کی شرارتوں پر غصہ نہ آئے تو اخلاقی اصلاح کیسے ہو سکے گی۔ رواقی یہ کہتا ہے کہ اگر کسی کے فعل کو بُرا سمجھتے ہو تو عقلاً بُرا سمجھو، اس کو سمجھانے کی کوشش کرو، اس کی اصلاح کے لیے اگر کوئی عملی تدبیر ممکن ہو تو ضرور اختیار کرو لیکن بھڑکنے اور کھولنے سے کیا فائدہ پہنچ سکتا ہے۔ جو کچھ کرنا چاہیے وہ کرو لیکن ساتھ ہی ساتھ غصے میں دانت پیسنے اور لال پیلے ہونے کی کیا ضرورت ہے۔ جذبہ اصلاحی عمل میں معاون تو ہرگز نہیں ہو سکتا لیکن اس کو بگاڑ ضرور سکتا ہے۔ اسی طرح اگر یہ کہا جائے کہ رحم کا جذبہ نہ ہو تو انسان کرم کرنے سے محروم رہے گا۔ رواقی کہتا ہے کہ یہ خیال بھی غلط ہے غم کھانا اور رحم کرنا انفعالی کیفیتیں ہیں اِن سے انسان کی قوتِ عمل کمزور ہو جاتی ہے اور ہمت میں زبونی پیدا ہوتی ہے۔ اگر تمھارا کوئی دوست مصیبت میں مُبتلا ہو گیا ہے تو اس مصیبت پر آنسو بہانے سے اس کی کیا مدد ہو جائے گی۔ سوچ سمجھ کر مردانہ وار اس کی مدد کرو اور آنسو بہا کر اس کی اور اپنی مصیبت میں اضافہ نہ کرو، جو کام تم رقت سے لینا چاہتے ہو وہ عقل سے بہتر ہو سکتا ہے۔ اپنے یا دوسروں کے نقصان سے جب تمھیں صدمہ پہنچے گا تو وہ تمھیں عمل کے لیے ایک حد تک اپاہج کر دے گا۔ ہاں جسم کے اندر جبلی طور پر اگر جذبات کا کچھ ظہور ہو جس پر نفس کو کچھ اختیار حاصل نہیں تو اس میں کوئی زیادہ ہرج نہیں ہوتا لیکن یہ مشق کر لینی چاہیے کہ جسم کے ساتھ نفس متہیج ہونے نہ پائے۔

اخلاقیات کے اکثر نظامات میں جو فرق پایا جاتا ہے وہ عقل اور جذبات کے باہمی تعلقات کی نسبت مختلف رائے رکھنے سے پیدا ہوتا ہے۔ ہر قسم کی لذتیت اور افادیت کا نقطۂ آغاز

جذبات ہوتے ہیں، اس کے مطابق انسان فطرتاً جذبات کا مجموعہ ہے۔ ہر عمل کا محرک لذت و الم یا کوئی جذبہ ہوتا ہے۔ عقل خود محرکِ عمل نہیں ہو سکتی، عقل کا کام زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ جذبات کے تصادم میں فیصلہ کرے کہ اس حالت میں کون سا جذبہ عمل کرے اور کون سا جذبہ رُکا رہے۔ دوسری طرف وہ طبقہ ہے جو نفس کی اصلیت عقل کو قرار دیتا ہے یا جذبات کو عقل کے ماتحت منظم کرنے کو اخلاق سمجھتا ہے یا اُن کو ناقابلِ علاج سمجھ کر بالکل فنا کر دینا ہی فلاح کے لیے ضروری خیال کرتا ہے۔ فلاسفۂ اخلاق کی تین اقسام ہیں۔ ایک وہ جو خالص جذبات کے حامی ہیں، دوسرے وہ جو خالص عقل کے حامی ہیں، تیسرے وہ جو جذبات کو عقل کے ماتحت کرنا چاہتے ہیں۔ رواقیت خالص عقل کی علم بردار ہے۔ اس کا یہ مقولہ کہ فطرت کے مطابق عمل کرو اس خیال کا مرادِف ہے کہ عقل کے مطابق عمل کرو، اس کے علاوہ ہر محرک غلط ہے۔ ان کے ہاں فطرت اور عقل ہم معنی ہیں۔ کائنات کے قوانین بھی فطرت ہیں اور انسان کی عقل بھی فطرت ہے، فقط جذبات پر عمل کرنا اس فطرت کے منافی ہے۔ مشکل یہ ہے کہ ابیقور بھی یہی کہتا تھا کہ عقل اور فطرت کے مطابق عمل کرو لیکن اس کے نزدیک عقل اور فطرت کا تقاضا یہ تھا کہ ہر انسان اپنے لیے زیادہ سے زیادہ لذت مہیّا کرے۔ جب تک عقل اور فطرت کے معنی معیّن نہ ہوں افلاطون، ابیقور اور زینو تینوں ہم خیال معلوم ہوتے ہیں۔ فرق وہاں پیدا ہوگا جہاں زندگی کی عملی تنظیم پر ان اصول کا اطلاق کرنے کا سوال اُٹھے۔

رواقیوں نے خیر و شر کے لحاظ سے اشیا اور اسباب کی اس طرح تقسیم کی کہ اصل اچھی چیزیں وہ ہیں جو فی نفسہٖ قابلِ آرزو ہوں اور ہر حالت میں قابلِ آرزو ہوں۔ اگر کسی چیز میں یہ صفات پائی جائیں تو وہ عقلی اور فطری خیر ہے ان کے اندر ذاتی قدر موجود ہونی چاہیے، یہ صرف ذریعہ نہ ہوں بلکہ خود مقصد ہوں۔ عقل، عدل، شجاعت اور عفت اسی قسم کے فضائل ہیں جو کچھ اُن کے برعکس ہوگا وہ شر ہے، شر کی ماہیت میں یہ داخل ہے کہ وہ فطری طور پر مضر اور معقول آدمی کے لیے ناقابلِ آرزو ہے۔ لیکن جو کچھ فی نفسہٖ خیر ہے اور جو کچھ فی نفسہٖ علی الاطلاق شر ہے ان کے علاوہ اشیا اور اسباب کی ایک تیسری قسم ہے جو نہ فی نفسہٖ خیر ہیں اور نہ فی نفسہٖ شر۔ یہ وہ چیزیں ہیں جو نہ لازمی طور پر مفید ہیں اور نہ لازمی طور پر مضر زندگی،

لذت، صحت، حُسن، دولت، عزت، شہرت، اچھے گھرانے میں پیدائش اور اُن کے مخالف موت، بیماری، بدصورتی، کمزوری وغیرہ اخلاقی نقطۂ نظر سے نہ فی نفسہٖ اچھی ہیں اور نہ فی نفسہٖ بُری۔ ان کے اچھے اور بُرے ہونے کا مدار شرائط اور اسباب پر ہے اور اس امر پر ہے کہ کوئی شخص ان کا کیا استعمال کرتا ہے اور اس کا ردِ عمل اُن پر کیا ہے۔ ان میں سے مختلف چیزیں مختلف حالات میں قابلِ ترجیح ہو سکتی ہیں مثلاً بعض اخلاقی حالتوں کے لیے افلاس دولت سے زیادہ مفید ہو سکتا ہے۔ فقط اخلاقی فضائل خیر مطلق ہیں جو ہر حالت میں قابلِ آرزو ہیں اور اخلاقی رذائل شر مطلق ہیں جو ہر حالت میں قابلِ رد ہیں۔ رواقیوں نے اخلاقی رذائل اور فضائل کی بابت ایک اور نتیجہ بھی نکالا جو اُن کی تعلیم کے ساتھ مخصوص ہے اور وہ یہ ہے کہ تمام اچھی چیزیں مساوی طور پر اچھی ہیں اور تمام بُری چیزیں مساوی طور پر بُری۔ جو خیر ہے وہ خیر مطلق ہے اس میں مدارج نہیں ہو سکتے۔ اور جو شر ہے وہ شر مطلق ہے اس میں بھی مدارج نہیں ہو سکتے۔ اچھائی اور بُرائی میں کوئی تدریج نہیں ہے اگر تدریج کو مان لیا جائے تو خیر و شر میں تغیر اور اضافیت کو دخل ہو جائے گا اور فضائل و رذائل کا اچھا اور بُرا ہونا اسباب اور نتائج کا محتاج ہو جائے گا اور لوگ کہنے لگیں گے کہ فلاں حالات میں سچ بولنا اچھا ہے اور فلاں حالت میں بُرا، اور فلاں جگہ عدل کی بجائے رحم زیادہ مفید ہو گا وغیرہ وغیرہ۔ اخلاق اسی وقت مستقل اور آزاد حیثیت اختیار کر سکتا ہے جب اس پر نتائج سے بے نیاز ہو کر عمل کیا جائے ورنہ نتائج کی اضافیت اور تغیر پذیری ہمیشہ اخلاقی اصول، کی اضافیت اور تغیر پذیری کا باعث ہو گی۔ اخلاقی اصول اگر تغیر پذیر ہوں تو ان کی تمام حیثیت فنا ہو جاتی ہے۔

رواقی نظریۂ اخلاق کی شدت ایک دوسری صورت میں بھی رونما ہوتی ہے وہ کہتے ہیں کہ اخلاقی فضیلت یا نیکی کے بھی مدارج نہیں ہو سکتے درجۂ حرارت کی طرح اس میں کمی بیشی نہیں ہو سکتی۔ اس کی حالت خطِ مستقیم کی طرح کی ہے جس کی نسبت یہ کہنا مہمل ہوا کہ یہ خط زیادہ مستقیم ہے اور یہ خط کم مستقیم۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر مستقیم ہے تو ہے اور اگر نہیں ہے تو نہیں ہے۔ اُن کے نزدیک جب تک کوئی انسان اخلاقی کمال تک نہ پہنچ جائے تب تک اس کو نیک نہیں کہہ سکتے حقیقی فلاح اور حصولِ خیر کے لیے درجۂ کمال پر پہنچنا لازمی ہے۔

ایک اور بات رواقی اخلاقیات میں پائی جاتی ہے جس کے اشارات سقراط کی تعلیم میں

بھی ملتے تھے اور وہ یہ ہے کہ فضائل کو ایک، دوسرے سے الگ نہیں کر سکتے، فضائل ایک عضوی نظام کی طرح ہیں اور ان سب کی ایک واحد اساس ہے۔ ان کی بُنیاد بھی ایک ہے اور اُن کی غایت بھی واحد ہے تمام فضائل ایک ناقابلِ تقسیم عقل کی پیداوار ہیں۔ اگر عقلِ نظری میں وحدت ہے تو عقلِ عملی میں بھی وحدت ہونی چاہیے۔

رواقیوں کے ہاں تسلیم و رضا پر بہت زور دیا گیا ہے انسان جب علم کی بدولت تقدیرِ الٰہی سے واقف ہو جائے تو اسے چاہیے کہ تقدیر کے عمل کو برضا و رغبت قبول کر لے۔ تقدیرِ الٰہی کے خلاف جدوجہد کرنا یا اس سے ناراض ہونا جہالت کا فعل ہے۔ مارکس اوریلیس کی مناجاتوں میں ایسی تسلیم و رضا کا رنگ پایا جاتا ہے۔ "اے کائنات جو کچھ تیرے لیے ٹھیک ہے وہ میرے لیے بھی ٹھیک ہے"۔ جب تک جذبات پر پورا پورا تصرّف نہ ہو یہ کیفیت پیدا نہیں ہو سکتی۔

رواقیوں کا سب سے شدید جہاد لذّت پرستی کے خلاف ہے۔ ان کی یہ نفسیات بالکل صحیح ہے کہ لذت محرکِ عمل یا مقصدِ عمل نہیں ہوتی بلکہ نتیجۂ عمل ہوتی ہے۔ ہر قسم کی تسکینِ آرزو سے لذت پیدا ہوتی ہے اور اس کے اچھا یا بُرا ہونے کا مدار اس پر ہے کہ کس قسم کی آرزو سے وہ تسکین اور خوش گوار احساس پیدا ہوا ہے۔ جان دار ہستیوں کے اعمال و حرکات کی اصل مُحرک لذت نہیں بلکہ بقائے ذات ہے۔ کھانے کی لذت کھانے کی محرک نہیں ہے بلکہ بقائے ذات کے لیے غذا کے حصول سے تسکین پیدا ہوتی ہے۔ جب لذت میں نیک و بد کی کچھ تمیز نہیں ہے تو عاقل آدمی اس کو معیار اور غایت کیسے بنا سکتا ہے۔ لذت اور الم دونوں غیر عقلی جذبات ہیں اسی لیے بے اعتدالی کی طرف اُن کا میلان ہوتا ہے۔ لذت والم خوف اور خواہش تمام خبائث کی جڑ ہیں۔ رواقیوں میں کچھ لوگ ذرا معتدل مزاج بھی تھے جو بے ہیجان لذتوں کو ناجائز نہیں سمجھتے تھے لیکن اس میں سب متفق تھے کہ کوئی جذبہ خیر مطلق نہیں ہو سکتا، خیر مطلق فقط نیکی ہے۔ عاقل وہی ہے جو جذبات اور تاثرات سے مغلوب نہ ہو۔ وہ شخص آزاد نہیں ہے جس کی عنان جذبات کے ہاتھ میں ہے یا جو حوادث سے متاثر ہوتا ہے۔ ہاں وہ لذت ناجائز نہیں ہے جو نیک عمل کے نتیجے کے طور پر حاصل ہو لیکن اس عمل کی محرک نہ ہو۔

رواقیت کا صحیح اندازہ کرنے کے لیے اِس امر کو مدِّ نظر رکھنا ضروری ہے کہ وہ نہ صرف ایک فلسفہ اور ایک اخلاقیات ہے بلکہ ایک مذہب ہے جو تکثیر اور دیوتا پرستی کو فنا کرکے تعمیر کیا گیا ہے اور یہ محض یونانی حکمت ہی نہیں ہے اس کے امام اور اس کے سر برآوردہ تابعین یا سامی ایشیائی تھے یا رومائی اطالوی اور اس کے اندر جو مختلف اور متضاد عناصر پائے جاتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا کوئی ایک ماخذ نہیں ہے بلکہ مختلف رواقیوں نے جہاں کہیں سے جو کچھ اپنے نظریۂ حیات اور طرزِ عمل کے لیے مفید پایا ہے، لے لیا ہے۔ اس تعلیم کے مطابق حکمت فی نفسہٖ مقصود نہیں ہو سکتی بلکہ حکمت کی غرض سیرت کی دُرستی ہے۔ اگر کائنات کی علتِ اولیٰ کی تلاش اس میں پائی جاتی ہے تو اس کی غرض محض ذوقِ عرفان نہیں بلکہ غایتِ حیات کا متعیّن کرنا ہے۔ ارسطو اور افلاطون کے ہاں حکمتِ نظری حکمتِ عملی پر فائق تھی لیکن یہاں معاملہ بالکل برعکس ہے، یہاں حکمتِ عملی حکمت نظری کی غایت ہے۔ اصل فضیلت زندگی کو صحیح طور پر بسر کرنا ہے۔ جس علم کا ہماری زندگی کو بہتر بنانے میں براہِ راست کوئی اثر نہیں وہ علم بے کار ہے۔ منطق ہو یا الٰہیات یا علومِ نظری سب کی غایت دُرستیِ عمل ہونی چاہیے، ان علوم کو خود مقصد نہیں بنالینا چاہیے۔

انسانی نفس کے تین پہلو ہیں تعقّل، تاثر اور ارادہ۔ انسان کا زندگی پر جو عمل یا ردِّ عمل ہوتا ہے اس میں وہ کچھ جانتا ہے کچھ خوش گوار یا ناگوار طور پر متاثر ہوتا ہے اور کچھ ارادہ کرتا ہے۔ اس کے دو رُخ ہو سکتے ہیں یا کسی حالت کو جاری رکھنے کی کوشش یا اس سے گریز کی کوشش۔ یونانی اساطین حکمانے تعقّل کو نفس کا جوہر قرار دیا جس سے تاثر و ارادے کی حیثیت ادنیٰ اور ثانوی رہ گئی۔ ابیقوریوں کی لذت پرستی میں تاثر کا پہلو غالب ہے۔ رواقیوں کے ہاں تعقّل اور تاثر کو ثانوی حیثیت حاصل ہے اور اصل چیز ارادہ ہے جس کو دُرست رکھنا مقصدِ حیات ہے۔ افلاطون کے اعیانِ ثابتہ اور تصوراتِ سرمدیہ جو حیات و عمل سے بالاتر ہیں رواقیوں کے ہاں اُن کی کوئی حقیقت نہیں اور نہ وہ ارسطو کے ہم خیال ہو کر یہ کہتے ہیں کہ ان کا وجود اشیا سے خارج نہیں بلکہ ان کے اندر پایا جاتا ہے۔ ان کے نزدیک وہ محض فکر کے مجردات ہیں، موجودات نہیں ہیں۔ ان کی الٰہیات میں روحِ خالص کوئی چیز نہیں، نفس اور جسم ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں، خدا زندہ کائنات ہے، اجرام و اجسام سب اس کے اعضا ہیں۔ خدا

کائنات کا نفسِ گرم ہے اور ہر ذرّہ اسی سے زندہ اور متحرک ہے خدا خیر محض اور خیر کا طالب ہے لیکن ہمارے جذبات اور خواہشات سے بالاتر ہے۔ ابیقوریوں اور مشائیوں کے خلاف وہ ربوبیّت میں محبت کے قائل ہیں لیکن یہ محبت کوئی انسانی قسم کا انفعالی جذبہ نہیں۔ ابیقوریوں کی طرح وہ بھی دیوتاؤں کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں ان دیوتاؤں کا ستاروں اور فطرت کی قوتوں میں ظہور ہوتا ہے لیکن ان کی ہستی غیر فانی نہیں۔ غیر فانی فقط خدا کی ہستی ہے۔ خدا روحِ کائنات ہے لیکن کائنات کے شیون میں کون و فساد موجود ہے، چیزیں بنتی اور بگڑتی رہتی ہیں۔ فطرت کے مظاہر میں پیکار اور تنازع للبقا موجود ہے۔ یہ خیال بھی انھوں نے غالباً ہیرا قلیتوس سے لیا کہ اصلِ حیات حرارت ہے اور کائنات ایک دور ختم کرنے کے بعد بالکل سوخت ہو کر پھر نئے سرے سے شروع ہوتی ہے اور پہلے جو جو کچھ جس جس طرح ہو چکا ہے دوسرے دوروں میں اس کی تکرار ہوتی ہے۔ زمانۂ حال میں جرمن فلسفی نطشے بھی یہی عقیدہ رکھتا تھا۔

چوں کہ پوری کائنات خدا کا مظہر ہے اس لیے وہ بحیثیتِ کلّی، کامل اور جمیل ہے۔ عقلِ لامحدود سے کوئی ناقص عمل سرزد نہیں ہو سکتا۔ افلاطون اور ارسطو کے خدا کی طرح رواقیت کا خدا کائنات سے وراءالورا نہیں ہے بلکہ ہر ذرّے کی جان ہے، ہر جگہ حاضر و ناظر اور جاری و ساری ہے۔ کائنات کے نقائص رواقیوں کے ایمان کو متزلزل نہیں کر سکتے، جو کچھ بے سُرا معلوم ہوتا ہے وہ کائنات کی ہمہ گیر موسیقی میں سُر تال کے اندر آجاتا ہے اور نوائے ازلی کو خراب نہیں کر سکتا۔ تصویر کے الگ الگ حصے داغ دھبے معلوم ہوتے ہیں لیکن پوری تصویر کو بیک نظر دیکھنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ ہر حصہ جزوِ جمال ہے جس کے بغیر جمالِ کلّی ناقص رہ جاتا ہے۔ رواقیوں کی تعلیم میں بھی وہ تناقض موجود ہے جو تمام توحیدی مذاہب میں پایا جاتا ہے۔ پیکارِ خیر و شر کا مُعمّا اُن سے بھی حل نہ ہوا۔ اگر جو کچھ ہوتا ہے وہ لازمی ہے اور جزوِ کمال ہے تو شر کہاں ہے اور اگر شر کہیں نہیں تو حصولِ فضیلت کے لیے خیر کی شر کے ساتھ پیکار کے کیا معنی۔ نیکی اور بدی کا جھگڑا محض جنگِ زرگری رہ جاتا ہے۔ جبر و اختیار، خیر و شر اور عذاب و ثواب کی گتھیاں اس مادّی وحدتِ وجود سے بھی نہ سُلجھ سکیں اور بات وہیں کی وہیں رہی کہ:

کس نکشود و نکشاید بحکمت ایں معمارا

رواقیوں کی تعلیم کے مطابق بقائے روح کا ماننا بھی دشوار ہو جاتا ہے۔ انسان حیاتِ کائنات کی ایک لہر اور شعلۂ وجود کا ایک شرر ہے۔ اس کا جسم مادۂ کائنات سے صورت پذیر ہوتا ہے اور اس کی روح، روحِ کائنات کا ایک تعیّن ہے۔ روح بھی ایک لطیف مادّہ ہی ہے جسم کی تخریب کے ساتھ روح کی ترکیب کا خراب ہو جانا لازمی نہیں۔ عارفِ کامل کی روح فنائے جسم کے بعد باقی رہ سکتی ہے اگرچہ عام آدمیوں کی روحوں میں یہ استواری نہیں ہوتی۔ لیکن عارف کی روح کو بھی بقائے دوام حاصل نہیں ہو سکتی، خواہ وہ لاکھوں برس تک رہے آخر میں انعدامِ کائنات میں وہ بھی معدوم ہو جائے گی لیکن روح کا اصلی جوہر فنا نہیں ہو سکتا کیوں کہ وہ جوہرِ الٰہی کا ایک جزو ہے۔ بقائے روح کی نسبت اُن کا کوئی راسخ عقیدہ نہیں تھا اس کو کوئی جس طرح چاہے مان لے۔ اُن کے مذہب کا غیر متغیر اصول فقط یہی تھا کہ نیکی نیکی کی خاطر کرنی چاہیے۔ نیکی آپ ہی اپنا اجر ہے۔ اس کے ساتھ خارجی اجر کو وابستہ کرنا اس کو دیگر اقدار کے ماتحت کر دینا ہے، عارف کے لیے کوئی اور اجر اس سے زیادہ قابلِ آرزو نہیں ہو سکتا۔ اصل نیکی وہی ہے جس میں کسی خارجی جزا کی تمنا نہ ہو، عذاب و ثواب کی بنا پر جو نیکی کی جاتی ہے وہ نیکی نہیں ہے بلکہ ادنیٰ اغراض کے لیے ایک قسم کی تجارت ہے۔

مردِ کامل وہ ہے جس کی زندگی میں علم اور فضیلت نے وحدت پیدا کر دی ہے۔ وہ خود شناس بھی ہے خدا شناس بھی اور عالم شناس بھی۔ وہ جذبات تکلفات اور تعصّبات کے پھندوں سے آزاد ہے وہ ان تمام قوانین سے بھی بالاتر ہے جو انسانی اغراض اور توہمات نے گھڑ رکھے ہیں۔ وہ کائنات کو علم و عمل کے ذریعے سے مسخر کر چکا ہے اس لیے حقیقی معنوں میں وہی آزاد ہے۔ حوادثِ حیات اس کو نہیں چھو سکے۔ وہ دنیا میں اس طرح رہتا ہے جس طرح بطخ پانی میں، اس کے پر خشک ہی رہتے ہیں۔ کوئی واقعہ اسے متاثر یا متزلزل نہیں کر سکتا۔ اس میں تسلیم و رضا کا کمال پایا جاتا ہے وہ فطرت اور تقدیر کے ہر عمل پر راضی ہے کیوں کہ تقدیر عقلِ خالص اور فلاحِ مطلق ہے۔ قانونِ ضمیر اور کائنات کے قانون میں کوئی تفاوت نہیں۔ وہ فطرت کے مطابق زندگی بسر کرتا ہے۔ وہی فطرت اس کے خارج میں بھی ہے اور باطن میں بھی۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ نصب العین بہت بلند ہے لیکن اتنا بلند ہے کہ عام انسانوں کی اس تک رسائی نہیں ہو سکتی۔ انسان صرف عقل اور ارادۂ خیر مطلق کا مالک نہیں بلکہ وہ ایک محدود اور کمزور ہستی ہے۔ وہ جسم بھی رکھتا ہے اور جذبات وخواہشات بھی، وہ علائقِ حیات سے بالکل بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ وہ تمناؤں کی تنسیخ نہیں چاہتا بلکہ تنظیم چاہتا ہے، وہ کبھی نیکی کی طرف راغب ہوتا ہے اور کبھی بدی کی طرف اور اگر نیکیوں کا پلڑا بدیوں سے بھاری ہو تو وہ اس کو کافی کامیابی سمجھتا ہے۔ صفحۂ ہستی پر تو رواقیوں کے مردِ کامل کا ظہور کبھی ہوا نہیں اور نہ ہو سکتا ہے۔ لیکن اکثر نصب العینوں کی وہی کیفیت ہوتی ہے جو ریاضی میں نقطہ اور دائرہ اور خط وغیرہ کی ہے۔ کامل دائرہ نہ کبھی کسی نے کھینچا اور نہ کھینچ سکتا ہے اور نہ فطرت کا کھینچا ہوا کامل دائرہ کہیں موجود، لیکن اگر کوئی اچھا دائرہ بنانا چاہے تو اس نصب العینی دائرے کو مدِنظر رکھ کر بنائے گا، یہ نصب العین معدوم ہونے کے باوجود بطورِ معیار وہدایت کارفرما ہے۔ اہلِ روما میں اس تعلیم اور اس نصب العین نے بڑی قوی سیرتوں کے لوگ پیدا کیے۔ اس نے غلاموں کے اندر صحیح حریت کی ذہنیت پیدا کی اور مارکس اوریلیس جیسے شہنشاہوں کو درویش منش بنادیا، سسرو اور کیٹو اور بروٹس جیسے لوگ جنھوں نے حکمرانوں کی مطلق العنانی کے خلاف جہاد کیا اور فرض شناسی میں چٹان کی طرح استوار رہے اسی رواقیت کی تعلیم کا نتیجہ تھے۔

افسوس ہے کہ اس تعلیم کی بلندی اس کو عام پسند نہ بنا سکی، عیسائیت کے مقابلے میں اس کو شکست ہو گئی جس نے عوام کے خیالات جذبات اور توہمات کے ساتھ سمجھوتا کر لیا تھا۔ عیسائیت کے لیے علم کی ضرورت تھی اور نیکیوں میں فقط رحم اور محبت پر زیادہ زور تھا۔ اس کا خدا انسان کی شکل میں آکر عوام کے لیے قابلِ فہم اور قابلِ پرستش ہو گیا تھا۔ مظلوموں کے لیے یقینی جنت اور ہر تکلیف کی تلافی کی ضمانت موجود تھی۔ عام لوگوں کے لیے ایسی تعلیم کے سامنے نہ افلاطون اور ارسطو کا فلسفہ ٹھیر سکتا ہے اور نہ رواقیت کی خشک شدت۔

تشکیک

سقراط افلاطون اور ارسطو سے پہلے یونانی حکمت پر تشکیک کا حملہ ہو چکا تھا۔ سوفسطائی

مطلقیت سے اضافیت اور نفسیت پر آ چکے تھے۔ وہ یونان میں اس تعلیم کو پھیلا چکے تھے کہ علمِ مطلق انسان کے لیے قابلِ حصول نہیں اور خیر مطلق کا کوئی وجود نہیں، ہر فرد خود ہی معیارِ علم اور معیارِ کائنات ہے، نیکی اور بدی بھی ہر فرد اور ہر قوم کی الگ الگ ہے اور کوئی مطلق معیار ایسا قائم نہیں ہو سکتا جس کی کسوٹی پر اس کو پرکھ سکیں۔ سقراط سے لے کر ارسطو تک اس تعلیم کے خلاف جو ردّ عمل ہوا وہ اس حقیقت کے اثبات کی کوشش تھی کہ علم مطلق اور خیر مطلق کا وجود ہے، یہ دونوں حقیقت میں ایک ہی ہیں اور انسان اس نصب العین کو سامنے رکھے بغیر انسان نہیں بن سکتا۔ ان کے بعد ادنیٰ درجے کے فلاسفہ ابیقور اور زینو بھی علم اور خیر کے قائل تھے اگرچہ ان کا معیارِ علم اور معیارِ خیر الگ تھا۔ رواقی کہتے تھے عارفانہ بصیرت سے انسان فطرت کے اندر ربوبیت کا مشاہدہ کر سکتا ہے اور مشیّتِ ایزدی کے مطابق اپنی سیرت کو ڈھال سکتا ہے۔ ابیقور بھی اس کا قائل تھا کہ انسان حقیقت سے آشنا ہو سکتا ہے اور صحیح علم کے حصول سے توہمات سے نجات پا کر سرور و سکون حاصل کر سکتا ہے۔ لیکن حقیقت شناسی سے مایوس لوگ بھی اُن کے معاصرین میں موجود تھے۔ یہ ضروری تھا کہ تعلیمات اور عقائد کے تناقض اور استدلالات کی کشاکش سے تنگ آ کر پھر کچھ ایسے لوگ پیدا ہوں جو حقیقت کے عرفان سے مایوس ہو جائیں۔ پرِہو جو تشکیک کا عَلَم بردار ہے ارسطو کا معاصر اور اسکندرِ اعظم کا دوست تھا۔ اسکندر نے جب ہندستان پر حملہ کیا ہے تو پرِہو اس کے ساتھ تھا، یہاں ہندی فلسفوں کی بھنک بھی اس کے کان میں پڑی ہو گی۔

پرِہو کہتا ہے کہ سعادت طلبی انسان کی فطرت کا تقاضا ہے اور اس کے سوا کوئی نصب العین نہیں ہو سکتا۔ لیکن کُنہِ حیات کا تجسّس انسان کو سعادت نہیں بخش سکتا۔ فلسفیانہ بحثوں میں دماغی کوفت کے سوا کیا حاصل ہوتا ہے۔ کوئی دو مذاہبِ فلسفہ بھی ایسے نہیں جو اساسی مسائل میں اتفاق رکھتے ہوں استدلال اور تاویل کا میدان وسیع ہے کوئی شہسوار جدھر چاہے عنان گسیختہ نکل جائے۔ آغاز و انجامِ حیات سے کون واقف ہو سکتا ہے۔ کائنات کی کتابِ کُنہ کے شروع اور آخر کے اوراق گرے ہوئے ہیں، کیا معلوم ہو سکتا ہے کہ یہ سلسلہ کدھر سے آتا ہے اور کدھر جاتا ہے۔ عقل کی راہِ پُرپیچ میں ہرزہ گردی کرنے سے کب کوئی منزل مقصود تک پہنچا۔ انسان کو جو سکونِ قلب میسّر ہو بھی سکتا ہے وہ بھی حکمت سے معمائے حیات کی

گرہ کھولنے کی کوشش میں جاتا رہتا ہے۔ ضروری ضروری باتوں پر بھی یقین ناپید ہو جاتا ہے۔ عقل کے ذریعے سے یہ جھگڑے کبھی ختم نہیں ہو سکتے۔ انسان جو حل بھی تلاش کرے وہ متناقضات سے بری نہیں ہوتا۔ ہر دعوے کے ثبوت میں اتنے ہی دلائل مہیا ہو سکتے ہیں جتنے کہ اس کی تردید میں۔ کُنہِ حیات ناقابلِ فہم ہے۔ اصل عارف وہ ہے جو کسی قسم کا کوئی دعویٰ پیش نہ کرے اور جہاں تک ہو سکے اپنے فیصلے کو مُعلق رکھے اور گرما گرم بحثوں سے پرہیز کرے۔ اس کو چاہیے کہ جہاں انتہائی مسائل پر بحث ہو وہاں نہ اقرار کرے اور نہ انکار۔ سوفسطائیوں کی طرح علم کے عدمِ امکان کا بھی یقین کے ساتھ اور زور و شور کے ساتھ دعویٰ کرنا ناجائز ہے۔ پِرہو کی تشکیک کوئی ایسی فلسفیانہ تشکیک نہیں ہے جیسی کہ مُدلّل تشکیک ہم کو زمانۂ حال میں ہیوم کے فلسفے میں ملتی ہے۔ سیدھے سادے عملی آدمی اور سیدھے سادے مذہبی آدمی ہمیشہ انتہائی مسائل کی نسبت اسی قسم کا رویہ اختیار کرتے ہیں۔ فلسفیانہ موشگافیوں کی وجہ سے عملی اور مذہبی آدمی کسی فلسفی کو اپنے سے زیادہ عاقل اور عارف نہیں سمجھتا بلکہ عُرفِ عام میں فلسفہ ایک قسم کا خبط ہے جس میں بعض لوگ مبتلا ہو جاتے ہیں۔ خدا اور کائنات اور غایتِ حیات کی نسبت ان کا وہی رویہ ہوتا ہے جو نظیر اکبر آبادی نے اپنے اس شعر میں پیش کیا ہے:

پڑے بھٹکتے ہیں لاکھوں مُلا کروڑوں پنڈت ہزاروں سیانے
بغور دیکھا نظیر آخر خدا کی باتیں خدا ہی جانے

ایسا شخص عملی زندگی میں اپنے حواس اور تجربے پر بھروسا کرتا ہے اور مذہبی زندگی میں بے چون وچرا عقائد و روایات کو تسلیم کر کے چین سے زندگی بسر کرتا ہے۔ لوگوں نے پِرہو کے متعلق طرح طرح کے قصے بیان کیے ہیں جو سب آرایش داستان ہی معلوم ہوتے ہیں کہ وہ اپنے حواس پر بھی بھروسا نہیں کرتا تھا، سامنے سے آتی ہوئی گاڑی کو دیکھ کر راستے سے ہٹتا نہیں تھا کہ کیا معلوم یہ یقینی طور پر گاڑی ہے بھی یا نہیں اور اگر ہے تو اس سے بچنے میں یقینی طور پر کچھ فائدہ بھی ہے یا نہیں۔ اگر اس کے ساتھی اس کو بچاتے نہ رہتے تو کہیں گڑھے میں گر کر ہلاک ہو جاتا یا کسی گھوڑے کی ٹاپ اس کے سر پر پڑتی۔

فلسفیانہ تفکر بڑی جانکاہی کا کام ہے لیکن نتیجہ اکثر اوقات کوہ کندن اور کاہ بر آوردن

سے زیادہ نہیں ہوتا، خود مفکر کو کچھ تسکین ہو جائے تو ہو جائے، دوسروں کے لیے اس کی کوئی یقینی قیمت نہیں ہوتی۔ حکیمانہ مزاج کے لوگ اس کو بہترین عمل اور مشغلہ سمجھتے ہیں۔ جب تک فطرت اس انداز کے لوگ پیدا کرتی رہے گی فلسفیانہ جدوجہد دنیا میں جاری رہے گی۔ بعض قومیں کسی دور میں تھک کر ہار جاتی ہیں تو یا ایمانِ بے دلیل میں پناہ لیتی ہیں یا تشکیک میں۔ افلاطون کے بعد اس کی اکاڈمی بھی اس کا شکار ہو گئی۔ کہتے ہیں کہ اکاڈمی کا امام کارینا ڈیز اخلاقیات میں بھی تشکیک برتنے لگا اور جب ایک سیاسی سفارت کے سلسلے میں وہ روما گیا تو اس نے مذہبِ تشکیک کی حمایت میں ایک عجیب حرکت کی۔ ایک روز بڑے زور شور سے اس نے عدل کی حمایت میں ایک تقریر کی اور لوگوں کو قائل کر دیا۔ دوسرے روز اپنی ہی تردید میں ویسی ہی مدلل تقریر کر ڈالی اور لوگوں کو حیرت میں ڈال دیا۔ اس سے اس کو یہ ثابت کرنا مقصود تھا کہ استدلال بھی ایک ہتھکنڈا ہے۔ زورِ خطابت سے جدھر چاہو بہہ نکلو اور دوسروں کو بھی بہا لے چلو۔ اسی وجہ سے اکثر لوگ استدلال سے عاجز اور مرعوب و مغلوب تو ہو جاتے ہیں لیکن قائل نہیں ہوتے۔ اکاڈمی والوں نے یقینی علم سے ہٹ کر احتمال کا ایک نظریہ قائم کیا کہ یقین کامل تو نہیں ہو سکتا لیکن احتمال کی مقدار کم و بیش ہو سکتی ہے۔ مخالف و موافق دلائل کو تول کر جدھر پلڑا بھاری ہو اسی کو صحیح سمجھ کر عمل کرنا چاہیے۔ وہ کہتے ہیں کہ عملی اغراض کے لیے یقینِ کامل کو مقدم سمجھنا حکمتِ عملی کے خلاف ہے۔ ان لوگوں نے منطقِ احتمال کو اچھی خاصی ترقی دی۔ ان کی یہ بات کچھ ایسی بودی بھی نہیں ہے جیسی کہ بادی النظر میں معلوم ہوتی ہے۔ عملی زندگی زیادہ تر احتمالات ہی میں بسر ہوتی ہے، حُسنِ ظن اور سوءِ ظن سب احتمال ہی ہے۔ ایک مذہبی پیشوا کی نسبت مشہور ہے کہ اس نے ایک کافر سے کہا کہ دیکھو بغیر کافی دلیل کے خدا کو مان کر اس کی اطاعت کرو تو منطقِ احتمال کی رو سے تمھارے لیے بہتر ہے۔ اگر کوئی خدا نہ ہوا تو مرنے کے بعد ہم اور تم برابر ہوں گے نہ کسی کو نفع نہ کسی کو نقصان لیکن اگر بات یہ نکلی کہ خدا ہے تو ہم تو مزے میں رہیں گے اور تم ابدالآباد تک جہنم کا عذاب جھیلو گے۔ جدید طبیعیات کا فلسفہ تمام تر احتمال کا فلسفہ ہے۔ اس سے قبل فطرت کے قوانین کو لوگ اٹل اور ناقابلِ تغیر سمجھتے تھے لیکن طبیعی فلسفی فطرت کے اٹل قوانین کا قائل نہیں ہے اور یہ کہتا ہے کہ تمام قوانین مادّے کی آزاد حرکتوں کا اوسط نکالنے

سے پیدا ہوتے ہیں اور جتنے قوانینِ فطرت ہیں سب تجربی اور استقرائی ہیں یقینِ کامل اور علمِ مطلق کا درجہ اُن کو حاصل نہیں ہو سکتا۔ آئن اسٹائن اور اس کے بعض معاصرین کے وضع کردہ قانونِ اضافیت نے علمِ فطرت کی مطلقیت کا بہت کچھ خاتمہ کر دیا ہے لیکن یہ تشکیک فلسفے کے راستے سے نہیں آئی اور عجیب بات یہ ہے کہ اس کا ماخذ سب سے زیادہ یقینی علم یعنی ریاضیات کا علم ہے۔

سوچنے والے مختلف راستوں سے تشکیک پر پہنچتے ہیں۔ ایک سیدھی سی بات تو یہ ہے کہ علم اس سے حاصل ہوتا ہے اور حواس کی شہادت نہایت بے اعتبار ہوتی ہے۔ ایک ہی چیز مختلف لوگوں کو مختلف نظر آتی ہے اور مختلف پہلوؤں سے مختلف معلوم ہوتی ہے۔ رنگ اور ذائقہ وغیرہ کی نسبت تو عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے کہ زبان اور آنکھوں کے فرق اور عادت کے اختلاف سے مختلف لوگوں کی شہادت مختلف ہوتی ہے ان میں سے کِس کو ٹھیک کہا جائے اور کس کو غلط۔ اگر فطرت یرقان کو انسانوں کی عام حالت بنا دے تو دنیا میں اب جو کچھ سفید ہے وہ مُسلّم طور پر زرد ہو جائے اس وقت سفید کو سفید کہنے والا آدمی غلطی پر شمار ہو گا۔ اسی طرح چیزوں کا بڑا یا چھوٹا ہونا دور یا نزدیک ہونا سب اضافی اور اکات ہیں۔ دائیں بائیں اوپر نیچے کے تصورات سب اضافی ہیں۔ پانی کے گلاس کے اندر آدھا ڈوبا ہوا قلم شکستہ کمر دکھائی دیتا ہے۔ برف میں سے ہاتھ کو نکال کر معمولی پانی میں ڈبو کر دیکھو تو پانی گرم معلوم ہوتا ہے۔ لیکن زیادہ گرم پانی میں سے ہاتھ نکال کر اس معمولی پانی میں ڈبو کر دیکھو تو وہ ٹھنڈا معلوم ہوتا ہے۔ نظر کے کم و بیش ہونے سے کتاب کے حروف کسی کو روشن معلوم ہوتے ہیں اور کسی کو دھندلے، کسی کو بڑے اور کسی کو چھوٹے۔ غرض یہ کہ حواس سے سیکڑوں قسم کے دھوکے ہوتے ہیں۔ متشکک کہتا ہے کہ ان کو دھوکا کیوں کہتے ہیں۔ دھوکے کا فیصلہ تو وہاں ہو سکتا ہے جہاں کوئی یقینی اور مستقل معیار ہو جب کوئی ایسا معیار نہیں مل سکتا تو جو شخص جس چیز کو جیسے محسوس کرتا ہے اس کے لیے اس حالت میں وہی دُرست ہے۔ اس سے زیادہ گہری تشکیک خود عقل کی ماہیت پر غور کرنے سے پیدا ہوتی ہے۔ ہمارا تمام علم یا حواس سے حاصل ہوتا ہے یا عقل کے سانچوں میں ڈھلتا ہے۔ لیکن زمان و مکان اور عقل کے علت و معلول کے سانچے اگر نفسِ انسانی کے سانچے ہیں تو ہمارا تمام علم مطلق نہیں بلکہ اعتباری یا اضافی اور نفسی ہے،

علی الاطلاق کسی حقیقت کا علم ہو ہی نہیں سکتا۔ یہ وہ طریقہ ہے جو فلسفۂ جدید کے امامِ اعظم کانٹ نے اختیار کیا حالاں کہ وہ اپنے نزدیک اس انداز سے تشکیک کے خلاف جہاد کر رہا تھا۔ نتیجہ کانٹ کے منشا کے بالکل خلاف نکلا۔ جدید انسان کو قدما کے مقابلے میں بہت زیادہ پختہ دلائل میسّر آ گئے کہ وجودِ مطلق کا علمِ مطلق انسانی عقل کے بس کی چیز نہیں ہے۔

کائنات ہم کو جیسی معلوم ہوتی ہے ہماری عقل اور حواس کی وجہ سے اس کی یہ صورت ہے۔ اندھے میں فقط ایک حِس غائب ہوتی ہے تو نور و رنگ کی تمام کائنات اس کے لیے معدوم رہتی ہے۔ کیا اس کا امکان نہیں ہے کہ اگر ایک چھٹی حِس بینائی سے بھی اعلیٰ تر کسی میں پیدا ہو جائے تو کائنات کا جو پہلو اس کے سامنے آئے وہ آنکھوں والوں کے سامنے بھی بیان نہ کر سکے اور اگر وہ بیان کرے تو اس حِس سے محروم مخلوق اس کو کسی طرح سمجھ نہ سکے۔ اس امر کا احتمال غالب ہے کہ مختلف ہستیوں کی کائنات مختلف ہوتی ہے۔ اب اگر کوئی یہ پوچھے کہ اِن مختلف ہستیوں کی کائناتوں میں سے کون سی کائنات اصلی ہے یا اصل سے قریب تر ہے تو اس کا کون جواب دے سکتا ہے۔ زیادہ قرینِ صواب جواب یہ ہوگا کہ سب اصلی ہیں اور کوئی بھی اصلی نہیں۔ ہمارے روزمرّہ کے تجربے میں بھی جو اُمور آتے ہیں اُن کے عادی ہو جانے کی وجہ سے ہم کو اُن پر کوئی حیرت نہیں ہوتی اور اضافیت کا شبہ دل میں پیدا نہیں ہوتا۔ ایک نارنگی کی نسبت حواس سے پوچھو تو آنکھ کہتی ہے کہ یہ زرد ہے، قوتِ ذائقہ کہتی ہے کہ یہ میٹھی یا ترش ہے، قوتِ شامہ کہتی ہے کہ یہ خوش بودار ہے۔ ان میں سے ہر معلومات دوسری سے بالکل بے تعلق ہے، آنکھ آواز سے ناآشنا اور کان بصارت سے بیگانہ، اس پر بھی ہم شےِ مدرک کو ایک مستقل حقیقت سمجھتے ہیں۔ کوئی کچھ نہیں بتا سکتا کہ نارنگی اصل میں کیا ہے۔ آنکھ نے کچھ کہہ دیا اور ناک نے کچھ اور زبان نے کچھ۔ اور مختلف زبانوں اور ناکوں اور آنکھوں نے مختلف شہادتیں دیں اس پر بھی ہم اپنے آپ کو اس دھوکے میں رکھتے ہیں کہ ہم کو نارنگی کا علمِ مطلق حاصل ہے اور اس کو تسلیم کرنے پر آمادہ نہیں ہوتے کہ ہم کو شےِ حقیقی کا نہ علم ہے اور نہ ہو سکتا ہے۔ اگر ہمارے پاس پانچ کی بجائے پانسو حواس بھی ہوں تو بھی وہ ہم کو حقیقتِ مطلقہ سے واقف نہیں کر سکتے۔

حقائق اشیا کی نسبت خود ایک ہی فرد کی رائے کس قدر بدلتی رہتی ہے۔ تندرستی اور

بیماری، مسرت اور غم، گرمی اور سردی، راحت اور تکلیف میں ایک ہی چیز کی نسبت کتنی رائیں بدلتی رہتی ہیں۔ حُسن و شباب کی نسبت بچے کی اور نظریے جوان کی اور بڈھے کی اور۔ غمزدہ اور مایوس انسان کو بادِ بہاری بھی بُری معلوم ہوتی ہے بقول انشا:

نہ چھیڑ اے نکہتِ بادِ بہاری راہ لگ اپنی
تجھے اٹکھیلیاں سوجھی ہیں ہم بیزار بیٹھے ہیں

اب کس سے پوچھیں کہ ان اُمور کی اصلی کیفیت کیا ہے۔ جس ہستی کے احساسات میں ذرا ذراسی باتوں میں اس قدر تغیر ہو جاتا ہو اس کے حقیقت آشنا ہونے کا دعویٰ ہم کو کس قدر بے بنیاد معلوم ہوتا ہے۔

محسوسات سے ہٹ کر اخلاقی تصورات اور خیر و شر کے معیارات کو لیجیے، معلوم ہوتا ہے کہ یہ جھگڑا قیامت تک نہیں مٹ سکتا۔ مختلف قوموں کے رسوم و رواج میں کس قدر فرق ہے، تعلیم اور ماحول اور مذہب اور روایات نے ہر گروہ کو الگ سانچے میں ڈھال رکھا ہے اور۔ع:

کس نگوید کہ دوغِ من ترش است

ہر ایک کا دین الگ اور ہر ایک کا قبلہ الگ۔ ایک مذہب کا ولی، دوسرے مذہب کا شیطان، ایک کے ملائکہ، دوسرے کے اصنام و اوہام۔ ایک گروہ ایک طریقے کو عین نیکی قرار دیتا ہے، دوسرا اس کو عین بدی سمجھتا ہے۔ جرائم پیشہ اقوام نے اپنے جرائم کی دیویاں اور دیوتا بنا رکھے ہیں، ٹھگوں کے ہاں قتل و غارت کا عبادت میں شمار تھا۔ ایک گروہ ایک طریقے کو عدل کہتا ہے، دوسرا اسے ظلم سمجھتا ہے۔ بعض قوموں میں بہنوں اور بیٹیوں سے بھی شادی جائز تھی، دوسری قوموں میں اگر کوئی ایسی حرکت کرے تو اس سے زیادہ کوئی خبیث مخلوق شمار نہ ہو۔ پاسکل کہتا ہے:

"کوئی عدل یا ظلم ایسا نہیں ہے جس کا رنگ آب و ہوا کے ساتھ بدل نہ جائے۔ طول البلد اور عرض البلد کے ساتھ آئین و قوانین بدل جاتے ہیں۔ خطِ استوا کے اِدھر کی صداقت اور ہے اور اُدھر کی صداقت اور۔ مرورِ ایام نے کئی نیکیوں کو بُرائیاں اور بُرائیوں کو نیکیاں

بنادیا، کوئی پہاڑ یا دریا ایک قسم کے عدل کی سرحد بن جاتا ہے۔ سرحد
کے ادھر ایک چیز صداقت ہے اور سرحد کے اُدھر ضلالت۔"

ان اختلافات کو جانچنے کے لیے کسوٹی کہاں سے لائیں۔

متشککین نے استدلال پر ایک بڑا اعتراض یہ کیا ہے کہ ہر استدلال میں نتیجہ مقدمات سے نکلتا ہے۔ اگر مقدمات صحیح ہیں تو نتیجہ صحیح ہوگا لیکن کسی مقدمے کو صحیح ثابت کرنے کے لیے اس کو دوسرے مقدمات کا نتیجہ ثابت کرنا ہوگا اور پھر ان مقدمات کا ثبوت درکار ہوگا۔ یہاں تک کہ ہم ایسے مقدمات پر پہنچ جائیں گے جن کو بدیہی سمجھ کر بے استدلال صحیح تسلیم کرنا ہوگا۔ متشککین کہتے ہیں کہ کوئی صداقت بدیہی نہیں اگر آخری فیصلہ حواس پر آن کر ٹھیرے تو حواس کی بے اعتباری تو ظاہر و باہر ہے اگر نوعِ انسان کے اجماع کو معیار قرار دیں تو یہ اجماع نہ کبھی کسی بات پر ہوا اور نہ ہو سکتا ہے اور اگر یہ اجماع ہو بھی تو وہ دلیل صداقت نہیں ہو سکتا۔ نوعِ انسان صدیوں یہ سمجھتی رہی کہ یہ بدیہی حقیقت ہے کہ سورج زمین کے گرد چکر لگاتا ہے اور زمین ساکن ہے اس کے بعد نئی معلومات اور مفروضات نے حواس کو جھٹلا کر معاملہ بالکل اُلٹ پلٹ کر دیا۔ لیکن جو کچھ اب سمجھتے ہیں اس کا کیا اعتبار ہے۔ نظریۂ اضافیت والوں نے اب یہ دعویٰ کر دیا ہے کہ کوپرنیکس اور نیوٹن کی کائنات کا کہیں وجود نہیں اور جس کو وہ مستقل فطرت سمجھتے تھے وہ فقط اُن کے ذہن میں موجود تھی۔

اب ہم پھر ان متشککین کی طرف واپس آتے ہیں جو افلاطون کی اکاڈمی میں پیدا ہوئے۔ افلاطون نے کہا تھا کہ حیرت فلسفے کی ماں ہے۔ حیرت کا تشکیک سے بڑا قریبی تعلق ہے۔ سقراط کے مکالمات میں تشکیک ہی ہر بحث و تحقیق کا نقطۂ آغاز ہوتی ہے اور بعض اوقات طویل بحث کے آخر تک سقراط مسئلے کو معلق ہی رکھتا ہے۔ بعد میں اکاڈمی کے فلاسفہ اگر تشکیک کی طرف واپس آئے تو ایک لحاظ سے یہ سقراطی انداز کی طرف ایک رجعت تھی۔ سقراط کا یہ قول مشہور ہے کہ میں جانتا ہوں کہ میں کچھ نہیں جانتا:

جانا تو یہ جانا کہ نہ جانا کچھ بھی
معلوم ہوا کہ کچھ نہ معلوم ہوا

سقراط سے یہ سوال کیا گیا کہ یہ کیا معمّا ہے کہ ڈلفی کی کاہنہ کہتی ہے کہ تم ایتھینیا میں

سب سے زیادہ عقل مند ہو اور تم کہتے ہو کہ میں کچھ نہیں جانتا، سقراط نے کہا کہ وہ بھی سچی ہے اور میں بھی سچا ہوں، جاہل ہم سب ہیں لیکن تم جہل مرکب میں مبتلا ہو تم کو اپنی جہالت کا بھی علم نہیں۔ میں عالم ہوں مگر اپنی جہالت کا عالم۔ لیکن سقراط صداقت کے حقیقی وجود کا منکر نہ تھا اور نہ اس کی طلب سے مایوس تھا۔ سقراط کی تشکیک صداقت کی تلاش کا ایک ذریعہ تھا۔ اس کے ذریعے سے وہ خود بھی مشقِ تفکر کرتا تھا اور دوسروں کو بھی سوچنے کی عادت ڈالتا تھا، لیکن کمزور طبائع تھک کر راستے ہی کو منزل بنا لیتی ہیں۔ وہ خود تو ظلماتِ تشکیک کو عبور کر کے آبِ حیات تک پہنچ گیا لیکن جب سقراط اور افلاطون کی قسم کے بلند نفس لوگ نہ رہے تو یہ اصول تو باقی رہ گیا کہ کسی دعوے کو بے دلیل قبول نہ کیا جائے لیکن یقین کے اعلیٰ منازل تک پہنچانے والی بصیرت نہ رہی۔ اکاڈمی میں تشکیک کا زور رواقیوں کی مخالفت میں ہوا جو ادّعائی عقائد رکھتے تھے، افلاطون کے پیرو اُن کو جھٹلانا چاہتے تھے۔ ان کی تشکیک رفتہ رفتہ الٰہیات سے گزر کر اخلاقیات میں بھی سرایت کر گئی۔ افلاطونی فلسفے میں خدا کا تصور بہت واضح اور معیّن نہیں تھا۔ لیکن رواقیوں نے خدا کو شخصی اور غیر شخصی مادّی اور روحی، عقل اور ارادہ سب کچھ تصور کر لیا تھا۔ اس قسم کا عقیدہ عام مذہبی زندگی میں تو کام آتا ہے لیکن جب اس کی عقلی تحلیل کی جائے تو تناقضات اس میں دست و گریباں نظر آتے ہیں۔ افلاطونی کارینا ڈیز نے سوفسطائی انداز سے رواقیوں کے عقیدۂ خدا کی دھجیاں بکھیرنی شروع کیں۔ وہ کہتا ہے کہ ان کا خدا روحِ کائنات ہے۔ روح میں احساس پذیری اور تاثیر پذیری کی صفت ہوتی ہے، تاثّر سے تغیر ہوتا ہے لہٰذا ان کا خدا تغیر پذیر ہے اور جو کچھ تغیر پذیر ہے وہ دستِ بُردِ فنا سے آزاد نہیں ہو سکتا، ایسی ہستی قدیم نہیں ہو سکتی۔ اگر کائنات خدا کا جسم ہے تو کائنات کی تغیر پذیری خدا کو کیسے "الآن کما کان" چھوڑ دے گی۔ اسی طرح خدا یا محدود ہے یا لا محدود، اگر محدود ہے تو وہ کائنات کا ایک جز ہے کُل نہیں اور کُل نہیں تو وہ کامل و مکمل بھی نہیں ہو سکتا۔ اگر لا محدود ہے تو اس میں تغیر اور احساس نہیں ہو سکتا، زندگی کی کسی صفت کا اس پر اطلاق نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح سوچو کہ خدا میں نیکی ہے یا نہیں۔ اگر وہ نیک ہے تو پابندِ خیر ہے اس کا ارادہ آزاد نہیں۔ اگر وہ جو چاہے نہیں کر سکتا تو ایک لحاظ سے مجبور ہے۔ دوسری طرف اگر خدا نیک نہیں ہے تو انسان سے بھی ادنیٰ درجے کی ہستی ہے۔ لہٰذا خدا کا تصور ہر انداز میں متناقض ہے۔

علمی تحریک

فلسفے کا جب بُرا حال ہو رہا تھا تو علوم برابر ترقی کر رہے تھے۔ تجربی علوم میں تو کوئی خاص ترقی نہ ہوئی لیکن جن علوم کا تعلق ریاضیات سے تھا اُن کو بہت فروغ ہوا۔ ریاضیات اور ریاضیاتی طبیعیات تشکیک کی بادِ سموم سے بچ گئے۔ تشکیک کا حملہ ریاضیات پر آ کر رُک جاتا ہے۔ دو اور دو ہر حالت میں چار ہی ہوتے ہیں اور ہر مثلث کے تین زاویے دو قائموں کے برابر ہی ہوتے ہیں۔ فیثا غورسی روایات سسلی میں ابھی تک موجود تھیں، تیسری صدی قبل مسیح میں ارشمیدس اور بعض دیگر علما نے وہاں ہیئت کو ترقی دی اور کوپرنیکس کے نظامِ شمسی کے بہت مماثل نظریات پیش کیے جن کو دنیائے قدیم قبول کرنے کے لیے ابھی تیار نہ تھی۔

دوسری طرف مصر کی سرزمین پر اسکندرِ فاتح نے اپنے نام کا جو شہر بسایا تھا وہ قدیم دنیا کے تمام علوم و فنون کا مرکز بن گیا۔ وہاں جس قدر تجارت کو فروغ ہوا اس سے بڑھ کر علوم و فنون کا چرچا رہا۔ اسکندریہ علم کا دارالسلطنت بن گیا۔ افلاطون اور ارسطو کے علوم کے وارث اب ایتھنیا میں نہیں بلکہ اسکندریہ میں ملتے تھے۔ ایتھنیا نے سقراط کو زہر پلایا اور ارسطو کو جلاوطن کیا، علم اور فلسفہ ہجرت کر کے مصر کی سرزمین پر آ گیا جو یونان کے عروج سے پہلے بھی علوم کا ملجا و ماویٰ تھی۔ یہاں پر تمام سامانِ تحقیق بھی جمع ہو گیا اور محقق بھی کثرت سے پیدا ہوئے۔ نہ صرف بحیرۂ روم کے گرداگرد کی اقوام بلکہ دُور، دُور مشرق اور مغرب سے طالبانِ علم ہزاروں کی تعداد میں یہاں جمع ہوتے تھے۔ سرکاری طور پر سب کے رہنے اور کھانے کا انتظام تھا۔ تعلیم مفت تھی اور عام تھی۔ ماہرینِ نباتیات کے لیے دنیا بھر سے بیج اور پودے جمع کر کے ایک وسیع باغ لگایا گیا تھا۔ اسی طرح ایک بڑا وسیع جانور خانہ تھا جہاں دُور، دُور سے سلطنت کی طرف سے جانور اکھٹے کیے گئے تھے، ایک بڑی عمارت علم تشریح کے لیے تھی جہاں انسانوں اور جانوروں کی ہڈیوں کا گہرا اور تقابلی مطالعہ ہوتا تھا۔ ہیئت دانوں کے لیے ایک رصدگاہ تھی۔ مورخوں، فلسفیوں اور ماہرینِ لسانیات کے لیے ساٹھ لاکھ کتابوں کا ایک کتب خانہ تھا جو عیسائیت کے غلبے کے بعد سوخت کر دیا گیا، اسلام کے آغاز سے بہت پہلے سے اس کا نام و نشان بھی باقی نہیں تھا۔ زمانۂ حال کے بعض متعصب مغربی مصنفوں نے اس

کی تباہی کا الزام مسلمانوں پر لگادیا اور ایک قصہ گھڑ لیا جس کا ثبوت کسی تاریخ سے نہیں ملتا کہ حضرت عمرؓ نے فتحِ مصر کے وقت کہا کہ تمام علوم کی کتابیں یا قرآن کے مطابق ہو سکتی ہیں یا اس کے مخالف، اگر مطابق ہیں تو قرآن کے بعد اب ان کی ضرورت باقی نہیں رہی اور اگر مخالف ہیں تو بھی سوختنی ہیں۔ اس افترا کا کسی اسلامی تاریخ میں اشارہ تک نہیں ملتا اور نہ اس زمانے کے کسی غیر اسلامی مورّخ کے ہاں یہ قصہ ملتا ہے۔

اس مرکزِ علم میں ریاضی اور ہیئت کے متعلق خاص طور پر بڑا اہم کام ہوا۔ یہیں اقلیدس نے مخروطی تراشوں پر رسالہ لکھا۔ یہیں ہپارکس نے انقلابِ اعتدالین دریافت کیا۔ یہیں بطلیموس نے المجسطی لکھی جو مشرق اور مغرب میں عیسائیوں اور مسلمانوں کے ہاں کوپرنیکس کی ہیئت سے پہلے تک مستند شمار ہوتی رہی۔ بطلیموس کا جغرافیہ بھی چودہ صدیوں تک مشرق و مغرب میں مستند رہا۔

ادبیات اور فنونِ لطیفہ کو بھی اسکندریہ میں بہت فروغ حاصل ہوا۔ تاریخ، لسانیات، عروض، صرف و نحو اور تنقید سب مستقل علوم بن گئے۔ بنی اسرائیل کے صحیفوں اور بعض دیگر مشرقی کتابوں کے ترجمے یونانی زبان میں کیے گئے۔ بدھ مت کے لوگ بھی یہاں تک پہنچتے تھے، یہاں کا علم اور فلسفہ سیکھتے تھے اور اپنا مذہب سکھاتے تھے۔ پیروانِ بدھ اور گبر اور یہود، توحید پرست اور تکثیر پرست ایک دوسرے سے ٹکراتے تھے۔ ایسی حالت میں کسی کا عقیدہ بھی اپنی اصلی حالت پر نہیں رہ سکتا۔ عقائد میں امتزاج اور اختلاط ہو جاتا ہے لیکن تشکیک نے تخریبی کام کے علاوہ کچھ تعمیری کام بھی کیا۔ مختلف مذاہب کے عقائد کی بنیادیں متزلزل ہو جانے کے بعد یہ خیال اہلِ علم میں راسخ ہو گیا کہ الٰہیاتی اور دینی عقائد کی صداقت کسی ایک مذہب کا اجارہ نہیں ہے۔ لوگوں کی توجہ اس کی طرف بھی مبذول ہوئی کہ افلاطونیوں مشائیوں اور رواقیوں کی تعلیم میں بہت سی باتیں مشترک طور پر پائی جاتی ہیں۔ یہ حکمت پسند لوگ آباواجداد کے دینوں سے ہٹ چکے تھے۔ کسی مذہب کی ایسی گرفت نہیں تھی جو خیالات اور عقائد کے دائرے کو خاص حدود کے اندر محدود کر دے۔ ابیقوریت اور رواقیت کی کشمکش نے اخلاقی اصول کی جڑیں بھی کھوکھلی کر دی تھیں۔ پہلے مقدونیہ کے اقتدار اور اس کے بعد رومتہ الکبریٰ کی شاہنشاہی نے قومی خصوصیات اور تعصبات بہت کچھ مٹا دیے

تھے جس طرح تمام قومیں روما کی سلطنت میں ایک نظام کے ماتحت آ گئی تھیں اسی طرح تمام مذاہب اور فلسفے بھی مل جُل کر ایک ہو گئے تھے ان میں سے فقط ابیقور کے پیرو اپنے آپ کو الگ تھلگ رکھتے تھے۔ اہلِ روما کا مزاج عملی تھا۔ مابعد الطبیعیاتی پرواز اور منطقی موشگافی سے وہ گریز کرتے تھے۔ وہ عقائد کے جھگڑوں کو بھی عملی نقطۂ نظر سے دیکھتے تھے۔ ہندوستان کی حکمران انگریزی قوم کا مزاج بھی اہلِ روما سے بہت کچھ مماثل ہے۔ اس قوم کے فلسفے اور سیاست پر بھی عملی رنگ غالب ہے۔ یہاں مذہبی جھگڑے انگریزوں کی عدالتوں میں آتے ہیں تو وہ حکمتِ عملی سے اس کا کچھ نہ کچھ فیصلہ کر دیتے ہیں بغیر اس کے کہ وہ خود کسی خاص عقیدے سے متفق ہوں۔ کہتے ہیں کہ ایک رومی حکمران گیلیوس نے ایشینیائی فلاسفہ کو دعوت دی کہ تم اپنے جھگڑوں کو ختم کرنے کی کوشش کرو اور اساسی باتوں کی نسبت کوئی سمجھوتا کر لو، میں اس سمجھوتے میں حکم کے طور پر اپنی خدمات پیش کرتا ہوں اس کو کیا معلوم کہ یہ جھگڑے پنچایت سے نہیں چکائے جا سکتے:

یکے از کفر می لافد دِگر طامات می بافد
بیا کیں داویہا را بہ پیشِ داور اندازیم

اسکندریہ میں ایک طرف تو مغرب کے مذاہب اور اس کے فلسفوں میں آمیزش شروع ہوئی اور دوسری طرف تاریخ میں پہلی مرتبہ مشرقی ادیان سے بھی ان فلسفیانہ عقائد کی ٹکر ہوئی۔ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ اسکندریہ میں بدھ مذہب والے بھی موجود تھے۔ ہندستانی فلسفوں کا تمام سرمایہ بدھ مذاہب کے عالموں کے پاس موجود تھا جس میں سے وہ کسی حصے کے موافق تھے اور کسی حصے کے مخالف۔ تاہم جہاں کہیں وہ پہنچتے تھے اس سرمایۂ افکار کو ساتھ لے جاتے تھے۔ مشرق میں مذہب اور فلسفے کا گہوارہ دو ملک تھے ایک ہندوستان اور دوسرا فلسطین۔ بنی اسرائیل کے تلقین کردہ عقائد میں فلسفے کی آمیزش نہ تھی لیکن ہر مذہب کے اندر ایک نظریۂ حیات مضمر ہوتا ہے جس کو حکیمانہ مزاج کے پیرو فلسفہ بنا دیتے ہیں۔ ہندوستان میں مذہب اور فلسفہ ایک ہی چیز کے دو رُخ تھے۔ غرض یہ کہ مشرق کے مذاہب اور اُن سے وابستہ تمام فلسفہ بھی اسکندریہ کے عالم گیر اختلاطِ افکار میں شامل تھا۔ اسکندریہ کی آبادی میں یہودیوں کی اچھی خاصی آبادی تھی اور اُن کو بڑا اثر و رسوخ حاصل تھا۔ یہاں کے

یہودی اپنے اہلِ وطن کے مقابلے میں زیادہ آزاد خیال ہو چکے تھے، انھوں نے اپنے صحیفوں کا یونانی زبان میں ترجمہ کیا۔ اس کے بعد ایک ایسا لٹریچر بکثرت پیدا ہوا جس میں حکمتِ یونانی اور بنی اسرائیل کی تعلیمِ آسمانی اور حکمتِ ایمانی کی ایسی آمیزش تھی کہ دونوں کے عناصر کو الگ الگ کرنا دُشوار ہو گیا تھا۔ دوسری صدی قبل مسیح میں جب اسکندریہ کا اثر زائل ہونے لگا اور اکثر یونانی اساتذہ وہاں سے چل دیے تو یونانی اسرائیلی افکار کو وہاں بڑی قوت حاصل ہوئی۔ اس زمانے میں یہودیوں نے ایک عظیم الشان عالم پیدا کیا جس کا نام فائلو ہے۔ یہ ایک طرف یونانی علوم و فنون کا عالم تھا اور دوسری طرف اپنے صحیفوں میں بھی تبحر رکھتا تھا اس نے انبیائے بنی اسرائیل کی تعلیم کو یونانی حکما کے عقائد کے ساتھ مِلا دیا اور اپنے مذہب کی تمام چیزوں کی معنوی تفسیر کر ڈالی۔ اسی قسم کا کام بعد میں عیسائی علما اور مفسرین و حکما نے بھی کیا اور مسلمانوں کے اندر یونانی علوم کے رائج ہونے کے بعد مسلمانوں نے بھی کیا۔ یہودیت، عیسائیت اور اسلام کا پس منظر ایک ہی ہے اس لیے مذہب اور حکمت کی آمیزش میں ان تینوں میں بہت کچھ مشابہت پائی جاتی ہے۔ فائلو نے کوشش کی کہ یہ ثابت کر دے کہ حکیم افلاطون کی تعلیم اور حضرت موسیٰؑ کی تعلیم اساسی طور پر ایک ہی ہے صرف طرزِ بیان کا فرق ہے جو اقوام کے اختلافِ مزاج سے پیدا ہوتا ہے۔ اصل یہودیت، اصل عیسائیت اور اصل اسلام کا خدا بندوں سے قریب رہتا ہے، ہر وقت اُن کے کاروبار میں دخیل تھا اُن کی دعائیں سُنتا تھا، اُن سے ناراض ہوتا تھا یا خوش ہوتا تھا، کبھی شانِ جمال دکھاتا تھا اور کبھی شانِ جلال۔ وہ محتاجوں کا داتا تھا اور مظلوموں کا سہارا، اپنے خاص بندوں سے کلام کرتا تھا اور اپنے عام بندوں تک اپنا پیغام پہنچاتا تھا نیکی کی جزا دیتا تھا اور بدی کی سزا، دوسری طرف افلاطون اور ارسطو نے خدا کے تصور کو اتنا لطیف اور اتنا بعید کر دیا تھا کہ وہ کسی فلسفی کے کام آجائے تو آجائے عام انسانی طبائع کے لیے اس کی وراء الوراء ہستی ہونے نہ ہونے کے برابر تھی۔ عابد اور عامل شخص خدا کو انسانی صفات پر قیاس کرتا ہے اگرچہ وہ صفات اس میں بدرجۂ کمال پائی جاتی ہیں لیکن حکیم اپنی حکمت میں خدا کے تصور کو لطیف کرتا ہوا اس کو ماورائے عقل و فہم بنا دیتا ہے۔ فائلو یہودی بھی تھا اور حکیم بھی۔ اس نے ان دونوں تصوروں کو مِلا دیا۔ اس نے کہا کہ حضرت موسیٰؑ کا خدا بھی حقیقت میں افلاطون وارسطو کا ماورائی خدا ہی ہے لیکن دنیا میں جو

کچھ ہوتا ہے وہ براہِ راست خدا کی ہستی سے سرزد نہیں ہوتا، خدا مادّہ اور حرکت سے ملوث نہیں ہو سکتا، اس کا ناقابلِ تصور کمال "الآن کما کان" موجود رہتا ہے۔ خدا اور اشیا و اُمور کے درمیان بہت سے واسطے ہیں ملائکہ جو ملکاتِ عقلیہ ہیں یا مثُلِ افلاطونی ہیں زندگی کے مختلف شعبوں میں کارفرما ہوتے ہیں ملائکہ گویا دیوتا یا اربابِ انواع ہیں۔ آخر میں ان کا مصدرِ قوت اور منبعِ وجود بھی خدا ہی ہے لیکن وہ خدا کی ذات کے جز نہیں وہ عالمِ ذات نہیں بلکہ عالمِ صفات سے تعلق رکھتے ہیں۔ خدا کی ذات میں سے پہلے عقلِ کُل اور نفسِ کُل کا صدور ہوتا ہے جس سے کائنات کی تکوین و تنظیم ہوتی ہے۔ ایک ذہین فلسفی کے لیے ہر طرف تاویل کے دروازے کھلے ہوئے ہیں۔ فائلو نے مذہبی بیانات کو تشبیہہ و تمثیل قرار دے کر سب عقائد کی معنوی حقیقت کو یونانی حکمت کا ہم رنگ بنا دیا۔ اس کا اصل اصول عقل اور نقل کی مطابقت ہے۔ اس کا عقیدہ تھا کہ وحی میں اور عقل کے مسلّمات میں تناقض نہیں ہو سکتا جہاں تناقض معلوم ہوتا ہے اس کو معنوی تاویل سے رفع کر دینا چاہیے۔

ایک طرف یہودیت نے اپنی صورت کو بنا سنوار کر اس طرح قابل قبول کر لیا تھا اور دوسری طرف دینِ مسیح پیدا ہو چکا تھا، تعلیم یافتہ لوگ توحید کی طرف پہلے سے ہی مائل ہو رہے تھے۔ مشائیت اور رواقیت دونوں نے توحید کو اپنے اپنے رنگ میں پیش کیا تھا، اس کا امکان پیدا ہو گیا ہو گا کہ یونانی حکمت کے رنگ میں اسرائیلی مذہب کو خاص لوگوں میں مقبولیت حاصل ہو جائے۔ اَن پڑھوں، غریبوں، مظلوموں اور محتاجوں کے لیے مسیحیت نے تسکین کا سامان پیدا کر دیا تھا جب بنی اسرائیل کے یہ دونوں مذاہب مل کر سوسائٹی کے تمام طبقوں کو اپنی طرف کھینچنے لگے تو قدیم حکمت اور قدیم مذاہب نے بھی ایک سنبھالا لیا اور زبردست کوشش کی کہ ان مذاہب کا مقابلہ کریں۔ انھوں نے فیثاغورس اور سقراط اور افلاطون اور ارسطو کے عقیدۂ خدا کو اُجاگر کرنا شروع کیا اور عیسائیوں اور یہودیوں کے خدا کے مقابلے میں اس کو برتر ثابت کرنے کی کوشش کی۔ دیوتاؤں کے عقیدے میں پھر اس طرح جان ڈالی کہ خدا تو ایک ہی ہے اور ہستیِ باری تعالیٰ میں کسی کو شرکت حاصل نہیں۔ لیکن دیوتا اس کے مظاہر ہیں، ان کی کثرت سے خدا کی وحدت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ یہودیوں اور عیسائیوں سے کہا کہ اگر تم ہمارے اساطینِ حکما کو اپنے انبیا کا ہم مرتبہ تسلیم کر لو تو ہمارے

تمھارے مذاہب میں کوئی اساسی فرق باقی نہیں رہتا۔ یہودی اور عیسائی کہتے تھے کہ حکما کے اندر بکھری ہوئی صداقتیں ملتی ہیں لیکن وہ خالص اور کامل نہیں اور دوسرے اس کا بھی احتمال ہے کہ افلاطون نے صحائفِ انبیا سے اپنی تعلیم حاصل کی ہے۔

عقل اور نقل کی پیکار میں ایک اور عجیب نتیجہ نکلا۔ اب تک تو یہ چلا آتا تھا کہ حکمت میں آزادانہ استدلال کیا جاتا ہے اور مذہب میں سند پیش کی جاتی ہے لیکن جب یہودیوں اور عیسائیوں نے سند پر ہی اپنا دارومدار رکھا تو اس کا ردِّ عمل فلسفیوں پر یہ ہوا کہ وہ موسیٰ کے مقابلے میں افلاطون اور ارسطو کو اسی طرح سند قرار دینے لگے۔ دونوں طرف سے سند طلب کی جاتی تھی اسی دور میں فلاسفہ نے افلاطون اور ارسطو کی سطر سطر کا مطالعہ شروع کیا اور اُن کے اندر بھی اپنے مخالفوں کی سی سند پرستی اور لفظ پرستی پیدا ہو گئی جس سے تدبّر اور تفکر کی غرض ہی فوت ہو جاتی ہے جو جذبات اور عقائد صحیفوں کے ساتھ وابستہ تھے وہ حکما کی کتابوں کے ساتھ وابستہ ہو گئے گویا کہ یہ بھی فوق الفطرت اور فوق العقل وحی کا نتیجہ ہیں۔ گویا اب فلسفیوں میں بھی مُفسر اور مُحدث پیدا ہونے لگے۔ اس بحث میں دونوں طرف بہت سے دوغلے تصورات پیدا ہو گئے۔ اس زمانے میں سب سے اہم اور سب سے زیادہ شاندار اور قابلِ قدر کوشش وہ ہے جو فلاطینوس نے کی کہ دس صدیوں کی حکمت اندوزی کے نچوڑ سے ایک مکمل نظامِ فکر مرتب کرے اور خدا، کائنات اور انسانی روح کی نسبت عقائد اور دلائل کی ایک سربفلک تعمیر کھڑی کرے۔

فلاطینوس (سنہ ۲۰۴۔ سنہ ۲۷۰ عیسوی)

فلاطینوس نو فلاطونیت کا سب سے بڑا امام ہے۔ وہ مصر میں شہر لائکوپولس میں پیدا ہوا۔ اس کے والدین رومی تھے۔ اسکندریہ میں وہ عرصۂ دراز تک امونیس ساکاس کے درسوں میں شریک رہا جو نو فلاطونیت کا پہلا مُعلّم شمار ہوتا ہے۔ گورڈین سوم نے جب ایران پر چڑھائی کی تو وہ بھی لشکر کے ساتھ ہو لیا تاکہ ایران میں ایرانی اور ہندی فلسفوں کے مطالعہ کرنے کا موقع ملے۔ یوگ اور ویدانت کے اہم عناصر جو اس کی تعلیم میں ملتے ہیں بہت ممکن ہے کہ اس نے وہیں سے حاصل کیے ہوں۔ اس کا کوئی یقینی تاریخی ثبوت تو نہیں ملتا لیکن

ہو سکتا ہے کہ وہ ایران سے ہندوستان کی سرحد تک بھی آیا ہو جہاں اس نے بدھوں اور ویدانتیوں سے براہِ راست تعلیم حاصل کی ہو۔ ان فلسفوں میں اور فلاطینوس کی تعلیم میں ایسی گہری مشابہت ہے کہ ایسے دو مماثل فلسفوں کا دُور دراز دو مختلف قوموں کے اندر آزادانہ طور پر پیدا ہونا قرینِ قیاس معلوم نہیں ہوتا۔ گورڈین کے قتل ہونے کے بعد وہ انطاکیہ میں کچھ عرصہ ٹھیرا اور وہاں سے روما چلا آیا جہاں وہ آخر تک درس دیتا رہا۔ اس کے شاگردوں میں بعض بڑے نامور لوگ گزرے ہیں۔ سب سے زیادہ مشہور فارفریوس ہے جس نے اس کی تعلیم کو مدون کیا۔ پچاس برس کی عمر تک فلاطینوس نے کچھ نہیں لکھا کہتے ہیں کہ اس کے استاد امونیس ساکاس نے اس سے وعدہ لیا تھا کہ اس تعلیم کو سپردِ قلم نہ کرنا فقط زبانی درس دینا اور اس کو سینہ بہ سینہ ہی چلنے دینا یہ علم سینوں میں بہتر رہے گا، سفینوں میں آکر خراب ہو جائے گا۔ وہ پچاس سال کی عمر تک اس وعدے کا پابند رہا لیکن جب اس نے دیکھا کہ اس کے دوسرے ہم سبقوں، امونیس کے شاگردوں، ہیرینیوس اور آنجن نے اس وعدے کی پابندی نہیں کی تو اس نے بھی تصنیف شروع کردی اور آخر عمر تک پچاس کے قریب رسالے لِکھ ڈالے۔ یہ عجیب بات ہے کہ دنیا کے اکثر اکابر و پیشوایانِ اخلاق و دین خود کچھ لکھنے کے قائل نہیں تھے، خوش قسمتی تھی کہ دوسرے لکھنے والے اُن کو مل گئے ورنہ معلوم نہیں کہ اُن کی تعلیم کہاں تک سینہ بہ سینہ دُرست حالت میں منتقل ہو سکتی۔ سقراط نے اپنے ہاتھ سے ایک حرف نہیں لکھا لیکن اس کو افلاطون جیسا لکھنے والا مل گیا جس نے استاد کی گفتگوؤں کو زندۂ جاوید کردیا۔ اسی طرح شمس تبریزؒ کو مولانا رومؒ مل گئے۔

فلاطینوس کے شاگردوں میں ہر قسم کے لوگ تھے، اس نے روما کو اسکندریہ کے مقابلے کا ایک علمی مرکز بنادیا اس کے شاگردوں میں طبیب بھی تھے اور خطیب بھی، شاعر بھی تھے اور ادیب بھی، سلطنتِ روما کے مشیر بھی اور مشاہیر بھی، یہاں تک کہ شہنشاہ اور اس کی ملکہ بھی اس کے درسوں میں شریک ہوتے تھے۔ یہ درس گاہ یونانی فلسفہ اور سائنس اور ادبیات سب کا ملجا و ماویٰ بن گئی۔ فارفریوس نے فلاطینوس کے تمام درسوں خطبوں اور تصنیفوں کو مدون کیا اور نو نو رسالوں کو ایک ایک کتاب میں یکجا کیا، اس طرح کی چھے کتابوں میں جنھیں اینیاڈ کہتے ہیں اس کی تمام تصانیف مرتب ہو گئیں۔

فلاطینوس کا فلسفہ، فلسفۂ تصوف ہے، ایک طرف وہ ہندی فلسفۂ وحدتِ وجود کے ہم رنگ ہے جسے ویدانت کہتے ہیں اور دوسری طرف عیسوی اور اسلامی تصوف میں مخصوص عیسوی اور اسلامی عناصر کو چھوڑ کر باقی جو اساسی تعلیم ہے اس کی اصطلاحیں اور اس کا طرزِ بیان بہت کچھ فلاطینوس سے اخذ کردہ ہے یہاں تک کہ بعض مورخوں نے فلاطینوس کی تعلیم کو تمام اسلامی اور عیسوی تصوفوں کا ماخذ قرار دیا ہے۔ ابن عربی اور جلال الدین رومیؒ کے تصوف میں جو بنیادی تصورات ہیں وہ فلاطینوس کی تعلیم میں بڑی وضاحت کے ساتھ ملتے ہیں اگرچہ زمانہ، قوم، تہذیب اور مذہب کے امتیازات نے جا بجا نیا رنگ پیدا کر دیا ہے۔

فلاطینوس کی تعلیم اشراقی وحدتِ وجود کی تعلیم ہے۔ ہستیِ مطلق واحد ہے اور لامحدود ہے۔ وہی تمام زندگی اور ہستی کا سرچشمہ ہے اس کے سوا کچھ موجود نہیں اور کوئی علت موثر فی الوجود نہیں۔ اس کو خیر مطلق کہہ سکتے ہیں اگرچہ وہ تمام اخلاقی صفات اور تمام خیر و شر سے ماورا ہے۔ ہستی میں جو خیر ہے وہ وہیں سے نکلتی ہے اور وہیں واپس چلی جاتی ہے۔ وہ ہستیِ مطلق ہے اس پر کسی صفت کا اطلاق نہیں ہو سکتا کیوں کہ ہر صفت موصوف کو محدود کر دیتی ہے۔ اس کا وجود زمان و مکان حیات و فکر سب کا منبع ہے لیکن سب سے ماورا ہے۔ سب رنگ اسی سے نکلتے ہیں لیکن وہ بے رنگ ہے۔ ہم اپنے تصورات کے مطابق اس کو موجود بھی نہیں کہہ سکتے کیوں کہ وجود بھی ہماری عقل اور ادراکات کے بموجب تعینات سے ظہور میں آتا ہے۔ وہ قوتِ فاعلہ ہے لیکن وہ کسی جوہر کی قوت نہیں، اس کا کوئی محل نہیں۔ یہ ہستی "کُلَّ یومٍ هُوَ فی شان" بھی ہے اور " اَلآن کما کان" بھی۔ ہر وقت نئے مظاہر کا اس سے صدور ہوتا ہے لیکن خود اس کے اندر نہ حرکت ہوتی ہے نہ تغیر۔ لامحدود اور مسلسل خود افشانی بھی اس کے نور کو کم نہیں کرتی۔ تمام نہریں اسی چشمے سے نکلتی ہیں لیکن چشمے میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی۔ خرچ کرنے سے کمی کا واقع ہونا ایک زمانی و مکانی اور مادّی تصور ہے جس کا ہستیِ مطلق پر اطلاق نہیں ہوتا، ہستی میں جو کچھ صادر ہوتا ہے وہ یا براہِ راست اسی اَحد سے صادر ہوتا ہے یا بالواسطہ۔ کسی شے یا کسی مظہر میں جتنی حقیقت ہے وہ الٰہی ہے کیوں کہ خدا کے سوا کچھ موجود نہیں۔ خدا سے مادۂ محض یعنی عدمِ محض تک ایک تدریجی تنزل پایا جاتا ہے۔ جس مظہر کو مصدرِ وجود سے جتنا قُرب حاصل ہے اتنی ہی الوہیت اس کے اندر ہے لیکن الوہیت کی کمی

بیشی مظاہر کی نسبت سے ہے خدا کی نسبت سے نہیں۔ اگر اس کو ایک آفتاب کی طرح قیاس کر لیا جائے تو جو چیز اس سے جتنی قریب ہے اُتنی ہی منور ہے۔ ہستیاں مختلف واسطوں سے جیسے جیسے دُور ہوتی جاتی ہیں ویسے ویسے ان میں الوہیت کے انوار کم ہوتے جاتے ہیں یا اس کی مثال ایسی ہے جیسے ساکن جھیل میں کوئی شخص اس کی سطح کے وسط پر ایک پتھر پھینکے۔ مقامِ اُفتاد کے گرد دائرے بننے شروع ہو جاتے ہیں اور یہ دائرے دُور تک پھیلتے جاتے اور وسیع ہوتے جاتے ہیں لیکن ساتھ ہی ہلکے بھی ہوتے جاتے ہیں، تمام دائروں کا مرکز ایک ہی ہوتا ہے لیکن دُور کے دائرے میں تموج کی وہ کیفیت نہیں ہوتی جو قریب کے دائرے میں تھی۔ ہر مظہر اور مرکزِ وجود کے درمیان کئی واسطے ہوتے ہیں سب کے سب اصل سے فیض یاب ہیں لیکن دُور کی چیز کو وہ فیض کئی واسطوں میں سے گزر کر ملتا ہے اس لیے اس میں بہت کچھ کمی ہو جاتی ہے۔ چوں کہ تمام ہستیاں ایک ہی اصل سے مشتق ہیں اس لیے ہر ہستی میں دُوری کے باوجود اِس اصل کی طرف میلان موجود رہتا ہے:

ہر کسے کو دُور ماند از اصلِ خویش
باز جوید روزگارِ وصلِ خویش
(رومیؒ)

اس رجعت کے میلان میں ہر چیز پہلے اپنے سے اوپر واسطے کی طرف راغب ہوتی ہے جو اس کے نزول کا راستہ تھا وہی اس کے عروج کا راستہ بھی ہے۔ اسی نزول و صعود کا نام کائنات ہے۔ جو کچھ موجود ہے وہ اسی ہستیِ الٰہی ہی کا اُتار چڑھاؤ ہے۔ ہستیِ مطلق سے تنزلِ اوّلیں میں عقلِ کُل کا ظہور ہوتا ہے۔ یہ عقلِ کُل ہستیِ مطلق کی کامل شبیہہ ہے اور تمام موجودات کے اصل نمونے اس میں مضمر ہیں، وہ ہستی بھی ہے اور فکر کا نصب العینی عالمِ تصورات بھی۔ لیکن شبیہہ کتنی کامل کیوں نہ ہو، آخر شبیہہ ہے۔ انسان کے تعقل کی معراج یہیں تک ہو سکتی ہے۔

اس عقلِ کُل سے نفسِ کُل صادر ہوتا ہے جو عقلِ کُل کی طرح غیر مادّی ہے۔ جس طرح کا تعلق عقلِ کُل کو ہستیِ مطلق سے ہے اسی طرح کا تعلق نفسِ کُل کو عقلِ کُل سے ہے۔ یہ نفسِ کُل مظاہرِ عالم اور عقلِ کُل کے درمیان ایک واسطہ اور ایک درمیانی کڑی

ہے۔ وہ ایک طرف عقلِ کُل سے منوّر ہے اور دوسری طرف مظاہر کے ساتھ وابستہ ہے۔ عقلِ کُل تو اپنی ماہیت میں ناقابلِ تقسیم ہے لیکن نفسِ کُل میں دونوں باتیں موجود ہیں کہ وہ عقلِ کُل سے وابستہ رہ کر اپنی وحدت کو برقرار بھی رکھ سکتا ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ عالم مادّی سے رابطہ پیدا کر کے اپنی وحدت کو کثرت میں تبدیل کر دے۔ ایک واحد نفسِ عالم ہونے کی حیثیت سے وہ عالمِ عقلی کی وحدت سے وابستہ ہے لیکن اجسام سے وابستہ ہو کر وہ لاتعداد انفرادی ارواح کی صورت بھی اختیار کر لیتا ہے اِن ارواح کو اختیار ہے کہ وہ عقلِ کُل کے ماتحت ہو کر چلیں یا محدود اور محسوس مظاہر کی طرف مائل ہو جائیں۔

نفسِ کُل کے تنزل میں مظاہر یا مادّے کا عالم ظہور میں آتا ہے۔ اگر مادّہ نفسِ کُل کو بکمال ظہور پذیر ہونے دے تو دنیا کے تمام اجزا میں توازن اور ہم آہنگی پائی جائے۔ جہاں تک مادّے کی کثافتوں میں سے اس کی لطافت چھن کر نکل سکتی ہے۔ دنیا حسین و جمیل معلوم ہوتی ہے۔ لیکن جب عالمِ مظاہر نفسِ کُل اور عقلِ کُل کے ماتحت نہیں رہتا تو اس میں اضداد کی پیکار شروع ہو جاتی ہے۔ ہر چیز اپنے آپ کو الگ اور دوسرے سے متضاد سمجھنے لگتی ہے اور عالمِ مظاہر عالم کون و فساد بن جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اجسام کا محل مادّہ ہے جو ظلمت کا محل ہے، جس طرح خدا ایجابی طور پر تمام صفات سے بالاتر ہے اسی طرح مادّہ سلبی طور پر تمام صفات سے معرا ہے۔ وہ کسی تصور کو قبول کرنا نہیں چاہتا اسی لیے وہ شر محض ہے۔ گویا موجودات میں ہر جگہ ہستیِ مطلق کے خیر مطلق کے ساتھ مادّے کا شر کم و بیش مِلا جُلا پایا جاتا ہے۔

انفرادی روحوں کی جو حالتیں ہیں وہ انھوں نے اپنے اختیار سے پیدا کی ہیں، ہر ایک نے وہی خرقۂ وجود پہنا ہے جو اس نے خود اپنی مرضی سے تیار کیا ہے۔ جو ارواح لذات و شہوات کے دامِ فریب میں آ گئیں ان کو مادّی اجسام میں اُتار دیا گیا۔ ان میں لذت پرستی نے نفسا نفسی پیدا کر دی ہے اور وہ اپنی اصلیت سے گریز کرتی رہتی ہیں اور جھوٹی آزادی کی تمنا میں ایک جھوٹے وجود کو چمٹی رہتی ہیں۔ لیکن ہر روح صاحبِ اختیار ہستی ہے کسی روح کا اختیار کبھی کلیتاً سلب نہیں ہوتا اس لیے ہمیشہ یہ امکان باقی رہتا ہے کہ وہ گناہ کا تجربہ کر کے اور تائب ہو کر پھر اپنی اصلیت کی طرف رجوع کرے۔ روح جس سیڑھی سے اُتر کر اس قعرِ ذلت و ضلالت تک پہنچتی ہے اسی سیڑھی سے وہ درجہ بدرجہ خدا کی طرف واپس جا سکتی

ہے۔اس کو اپنی اصلیت پر آنے کے لیے پہلے نیکی اختیار کرنی پڑے گی جس سے اس میں خدا کے ساتھ تشابہ پیدا ہونے لگے گا۔ حصولِ فضیلت کے تین مدارج ہیں۔ پہلا درجہ یہ ہے کہ قانون اور شریعت کی پیروی میں اپنے اعمال میں عدل پیدا کرے اور اپنے اور دوسروں کے حقوق و فرائض کی نگہداشت کرے۔ یہ درجہ حقوق العباد کے پورا کرنے کا ہے اس کے بعد وہ شریعت سے طریقت کی طرف مائل ہو اور تزکیۂ نفس کرے جس میں تمام ادنیٰ جذبات اور خواہشات کے خس و خاشاک سے دل کو پاک کرے۔ ان مراحل سے گزر چکنے کے بعد اس کے اندر صفاتِ الٰہی کا تحقق ممکن ہو جائے گا۔ شریعت سے صرف ادنیٰ زندگی کی تنظیم ہوتی ہے لیکن خواہشات کو پورا کرنے کا اور من و تو کا جھگڑا اس میں باقی رہتا ہے اسی لیے خالی قانون کی پیروی سے روح کو عروج حاصل نہیں ہوتا، یہ عروج فقط تزکیۂ نفس سے پیدا ہو سکتا ہے جس سے پہلے اپنی ذات کا عرفان اور اس کے بعد خدا کا عرفان حاصل ہوتا ہے۔ تقویٰ اور ریاضت سے انسان پھر ایک روحانی ہستی بن جاتا ہے جو کشاکش سے آزاد اور گناہ کی آلایشوں سے پاک ہو جاتا ہے۔ لیکن محض گناہ سے پاک ہو جانا روح کی آخری منزلِ مقصود نہیں یہ تو وصالِ الٰہی کا ایک ذریعہ ہے، اصل مقصد عرفانِ الٰہی اور وصالِ الٰہی ہے۔ یہ درجہ مراقبے سے اور عشقِ الٰہی سے حاصل ہو سکتا ہے۔ عقل و فکر کی اس درجے تک رسائی نہیں۔ عقلِ فقط عقلِ کُل کے عالم تک پہنچ سکتی ہے جو عالمِ صفت اور عالمِ ظل ہے، عالمِ ذات نہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ فکر ایک قسم کی حرکت ہے اور عالمِ ذات میں کوئی حرکت نہیں، جب تک روح اپنے اندر سکوت و سکونِ کامل پیدا نہ کرے تب تک اس عالم تک اس کی رسائی نہیں ہو سکتی۔ اس آخری مقام میں جد و جہد کا کام نہیں ہے، یہاں تمام جد و جہد مخلِ مقصد ہے۔ طریقہ یہ ہے کہ پہلے افراد سے کلّیات کی طرف بڑھے اور کثرت میں وحدت تلاش کرے۔ اس کے بعد عنانِ توجہ کو خارج سے باطن کی طرف موڑتا ہوا عالمِ عقلی تک صعود کر جائے۔ لیکن ہستیِ مطلق، ذاتِ احد اس سے ماورا ہے۔ وہ صرف قیاس و گمان و وہم ہی سے بالاتر نہیں بلکہ عقلِ مطلق سے بھی بالاتر ہے۔ اس کے بعد بے خودی اور سکوتِ ازل کا مقام ہے جہاں خودی خدا میں فنا ہو جاتی ہے وہاں شاہد و مشہود اور مشاہدے کا امتیاز باقی نہیں رہتا، وہاں ناظر و منظور، عارف و معروف میں کوئی فرق نہیں ہوتا، روح دوبارہ اپنے سرچشمۂ

حیات و بود سے ہم آغوش ہو جاتی ہے، اس آخری کیفیت کے بیان کے لیے نہ محسوسات و مدرکات کام آسکتے ہیں اور نہ عقلی تصورات۔ یہ حال قیل و قال سے ماورا ہے۔

فلاطینوس کی اس بلند وحدتِ وجود کی تعلیم کا بھی وہی حشر ہوا جو ہندستان میں ویدانت کی تعلیم کا ہوا۔ اس کا تصورِ خدا اتنا بلند تھا کہ انسانوں کی عام حالتوں کے لیے وہ کام نہیں آسکتا تھا۔ اتنا بلند تصوف عام مذہبی جذبات اور اخلاقی زندگی کی پرورش بھی اچھی طرح نہیں کر سکتا۔ اس تعلیم میں ہستیِ مطلق وراء الورا ہونے کے باوجود تنزلات اور مظاہر بھی رکھتی ہے نیچے اُترتے ہوئے مظاہر میں لاکھوں دیوتا پیدا ہو جاتے ہیں۔ خود اجرامِ فلکیہ بھی دیوتا ہیں۔ مذاہب کی اصنام پرستی، دیوتا پرستی، یہاں تک کہ جادو تک کے جواز کے دلائل اس تعلیم میں سے اخذ کیے گئے۔ مورتی پوجا کے جواز میں اس نے جو کچھ کہا وہ بعد میں عیسائی بت پرستوں کے لیے بھی سہارا بن گیا، گو پرانے دیوتاؤں کی پرستش کا احیا اس کا مقصد نہیں تھا لیکن جب یہ تعلیم ادنیٰ لوگوں تک پہنچی تو اس سے زیادہ تر قدیم توہمات کی حمایت کا کام لیا گیا۔

فلاطینوس کی تعلیم میں بعض اساسی باتیں ایسی ملتی ہیں جو اس وقت کے ادیان اور فلسفوں میں مشترک عناصر کے طور پر پائی جاتی تھیں۔ نقص و بدی اور گناہ کا احساس بڑی شدت کے ساتھ اس زمانے میں طبائع پر مسلط تھا۔ افلاطون کی تعلیم میں محسوس اور معقول میں جو خلیج حائل تھی اس کو خود افلاطون نے اور اس سے زیادہ ارسطو نے پُر کرنے کی کوشش کی تھی لیکن دُکھ اور گناہ کا احساس مشرقی فلسفوں اور مذہبوں پر بہت غالب تھا اور اس میلان سے نو فلاطونیت بھی متاثر ہوئی۔ مادّہ اور روح، بدن اور نفس دو متضاد حقائق شمار ہوتے تھے جن کی ماہیت الگ الگ تھی اور جن کے مابین کوئی سمجھوتا نہیں ہو سکتا تھا۔ نفس کُشی، رہبانیت، دنیا سے فرار اسی تعلیم کی پیداوار ہیں۔ یہ فلسفہ اور اس کے نتائج بدھ مت اور ویدانت میں بھی موجود تھے۔ ایران میں نیکی اور بدی، خوبی اور خرابی کو یزداں اور اہرمن بنا دیا گیا تھا اور کائنات میں یہ متخاصم قوتیں ہر جگہ برسرپیکار نظر آتی تھیں۔ انسانی جبلتوں اور جذبوں کا تعلق جسم اور مادّے کے ساتھ تھا جس کی اصل ظلمت ہے۔ اس تعلیم میں نجات کا طریقہ جذبات اور خواہشات کی تنظیم نہیں بلکہ اُن کی تنسیخ ہے۔ حواس کی زندگی کو ترک کرنے پر ہی خالص روحانی زندگی حاصل ہو سکتی ہے۔ فلاطینوس کی تعلیم کے مطابق ایک

طرح سے ہر چیز خدا کا مظہر تھی کیوں کہ جس وجود میں جتنی اصلیت ہے وہ الٰہی ہے تاہم مادّہ اور جسم کو وہ حیاتِ الٰہی سے اتنا دور سمجھتا تھا کہ روح کا اس کے ساتھ رابطہ روح کی تذلیل تھی۔ اس نظریے کے مطابق انسانی تاثرات جذبات اور خواہشات کی کچھ حقیقت نہیں رہتی۔ دنیا کا رنج و غم دھوکا ہے اور اس کی اُمیدیں بھی دامِ فریب ہیں، روحانی زندگی کا اصل مقصود یہ ہے کہ روح اس جال سے نکل جائے۔

ایک سوال یہ پیدا ہو سکتا ہے کہ فلاطینوس کی تعلیم کو نوفلاطونیت کیوں کہتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کی تعلیم میں اگر افلاطونی عناصر ہیں تو اس سے قبل کی تعلیمات کا بھی اس پر اثر ہے اور اس کے بعد کی تعلیمات کا بھی اور مشرقی مذاہب کا بھی حصہ اس میں نمایاں معلوم ہوتا ہے لیکن اس کا نام رکھنے والوں نے یہ خیال کیا کہ یہ تعلیم افلاطون ہی کے فلسفے کی ایک نئی اور کاملِ تر شکل ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ افلاطون عناصر، رمظاہر کے عالم کو غیر اصلی اور ظلّی سمجھتا ہے اور وہ یہ چاہتا ہے کہ روحِ عقلی جو انسان کی اصلی روح ہے محسوسات سے بلند ہو کر معقولات کے عالم تک پہنچ جائے۔ معقولات بلند ہوتے ہوئے جزئیات اور اضداد کو پیچھے چھوڑتے جاتے ہیں اور عقلی مجردات لطیف ہوتے جاتے ہیں۔ لیکن افلاطون حکیم تھا صوفی نہیں تھا، وہ عقلی مجردات کی چوٹی پر پہنچ کر رُک گیا اور سمجھا کہ یہی ہستیِ مطلق اور یہی خیر مطلق ہے لیکن مشرق میں ہندی ویدانت نے اور مغرب میں فلاطینوس نے اس عملِ تجرید کو اس کے منطقی انجام تک پہنچایا اور کہا کہ ہستیِ مطلق کو صفات اور تعینات سے معرا ہونا چاہیے۔ وحدتِ مطلقہ میں صفات کی کثرت نہیں ہو سکتی، خدا عقل سے بھی ماورا ہے اس کے متعلق کچھ نہیں کہہ سکتے کہ وہ سکوت و سکونِ ازل ہے اور اس تک رسائی بھی سکوت و سکون ہی سے ہو سکتی ہے۔ اس تعلیم کا ایک انداز تو وہ ہو سکتا ہے جو تمام مذاہبِ توحید میں پایا جاتا ہے جن میں خدا خالق اور معبود ہے، ہر موحِد یہ کہتا ہے کہ خدا ہماری عقل اور وہم سے بالاتر ہے۔ اس کی کوئی مثال عالمِ مظاہر میں نہیں ہے، آنکھیں اس کو دیکھ نہیں سکتیں اور عقل اس کو سمجھ نہیں سکتی، اس کی ماہیت کی کُنہ تک کوئی پہنچ نہیں سکتا، اس کے اوصافِ کمال کا کوئی اندازہ نہیں کر سکتا۔ لیکن موحِد کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ خدا عاقل ہے لیکن اس کی عقل ہماری عقل کے مقابلے میں بہت وسیع ہے، وہ رحیم ہے لیکن اس کا رحم

ہمارے رحم سے بہت زیادہ ہے۔ خدا مصلحت سے کام کرتا ہے لیکن اس کی مصلحتیں ہماری سمجھ میں نہیں آسکتیں۔ وہ محبت کرتا ہے لیکن اس کی محبت ہماری محدود محبت کے مقابلے میں لامحدود ہے وہ جمیل ہے لیکن اس کا جمال جمالِ محسوسات سے زیادہ دل کش ہے۔ یہ عام موحدوں کا عقیدہ ہے لیکن اگر کوئی یہ کہے کہ ہمارے کسی تصور کا خدا پر مطلقاً اطلاق ہی نہیں ہوتا تو یہ تعلیم بالکل دِگرگوں ہو جاتی ہے۔ فلاطینوس کے ہاں خدا کی ذات پر کسی صفت کا اطلاق ہی نہیں ہوتا کیوں کہ عالمِ صفات عالمِ اضافات اور عالمِ اظلال ہے۔ اس کے ہاں اصل توحید اسقاطِ اضافات کا نام ہے۔ خدا عاقل نہیں کیوں کہ عقل تو اس کی ذات سے پہلا درجۂ تنزل ہے، وہ صاحبِ ارادہ ہستی نہیں کیوں کہ شعور کے لیے شاعر اور مشعور کی دوئی کا ہونا ضروری ہوتا ہے اور خدا کی ذات میں دوئی کا کوئی شائبہ نہیں۔ افلاطون کے ہاں علم کے کمال سے عرفانِ الٰہی حاصل ہوتا ہے لیکن فلاطینوس کے ہاں ذاتِ احد فوق العقل ہے جب تک روح عقل سے عبور نہ کر جائے خدا تک نہیں پہنچ سکتی۔ ہر متشخص وجود ایک طرح کا گناہ ہے اور علم اپنے کمال پر پہنچ کر بھی حجابِ اکبر ہے۔ وصالِ الٰہی علم سے نہیں بلکہ فنا یا نروان سے حاصل ہو سکتا ہے، یہیں سے حکمت اور تصوف میں فرق پیدا ہوتا ہے۔ حکمت عقل سے آگے پرواز نہیں کر سکتی۔ اس سے اوپر پرواز کرنے سے اس کے پَر جل جاتے ہیں۔ بعض بزرگوں کا قول ہے کہ عقلِ یونانی سے آگے عقلِ ایمانی ہے لیکن جو ایمان محض عقل سے پیدا ہوتا ہے اس کی اساس بہت استوار نہیں ہوتی کیوں کہ اگر ایمان کے معنی بغیر دلیل کسی بات کو مان لینا ہے تو اس قسم کا ایمان عقل سے بھی کم تر درجہ رکھتا ہے اور اگر اس کے یہ معنی ہیں کہ مشاہدات اور تجربات اور عقل غیب کے حقائق کے متعلق جو اشارہ کرتے ہیں اس پر چلا جائے تو بھی یہ طریقہ علم الیقین سے افضل معلوم نہیں ہوتا اور غیر مرئی حقائق کے متعلق عین الیقین تو ہو نہیں سکتا۔ اگر عین الیقین ہو تو وہ حقائق یا غیر مرئی نہیں رہتے۔ غرض یہ ہے کہ صوفی کا عین الیقین اور اس سے آگے بڑھ کر حق الیقین علم اور ایمان دونوں سے بلند تر ہے اور تصوف کے دعوے کے مطابق زیادہ حقیقت رس ہے۔ تمام علوم میں استدلال کے اندر بھی بعض بدیہیات سے ابتدا کرنی پڑتی ہے جو محتاجِ دلیل اور قابلِ استدلال نہیں ہوتے گویا سائنس کی اساس بھی ایک طرح کا ایمان بالغیب ہی ہے۔ فطری سائنس کا سب سے

اساسی اصولِ موضوعہ علت و معلول کا قانون ہے جس کو دوسری طرح یوں بیان کر سکتے ہیں کہ یکساں علتیں یکساں قسم کے معلول پیدا کرتی ہیں۔ سبب اور اثر مساوی ہوتے ہیں، فطرت کی یہ مسلمہ یکسانی محض ایک اصولِ موضوعہ ہے جس کے بغیر سائنس ایک قدم نہیں اُٹھا سکتی لیکن یہ پہلا اور مُقدم قدم محض ایمانی ہے، یہ وہ ایمان ہے جو عقل کی اساس ہے لیکن اگر کوئی شخص ایسا ارتیابی ہو کہ اس کو بھی نہ ماننا چاہے تو اس کے مقابلے میں عقل بھی بے بس ہو جاتی ہے۔ غرض کہ عقل کی بدیہیات کو بھی ایمان کا درجہ تو حاصل ہے لیکن یقین کا درجہ حاصل نہیں۔ فلاطینوس اور دیگر تمام صوفیا کا مسلک یہ ہے کہ اصل یقین وہ ہے جو عقل کا محتاج نہ ہو اور اس کی اساس ایسا پختہ ذاتی وجدان ہو جو کسی قسم کے تائیدی استدلال سے اور زیادہ پختہ نہ ہو سکے اور نہ کسی قسم کے تردیدی استدلال سے اس میں کوئی خامی پیدا ہو۔ سقراط اور افلاطون جیسے حکما کے لیے حصولِ عرفان کا طریقہ یہ ہے کہ انسان محسوسات سے کلّیات کی طرف بڑھے۔ جو شخص بتدریج محسوسات سے کلّیات کی طرف بڑھتا ہوا آخر ایک مجرّد ترین تصورِ کلّی تک پہنچ جاتا ہے اس کو خدا کا علم ہو جاتا ہے۔ یہ مجرّد ترین کلّی عینِ حقیقت، عینِ عقل اور عینِ خیر ہے لیکن صوفی کہتا ہے کہ یہ بھی راستہ ہے منزل نہیں۔ حقیقت ماورائے احساس ہی نہیں بلکہ ماورائے عقل بھی ہے۔ عقل سے اوپر کے حقائق کے ادراک کے لیے عقل ایسی ہی بے کار اور بے بس ہے جس طرح بصارت کے حقائق مثلاً احساسِ رنگ کے لیے سُننے کی قوت کام نہیں دے سکتی۔ علمی اور اخلاقی لحاظ سے تصوف اعلیٰ درجے کی تجرید اور علائق کو ساقط کرنے کا نام ہے۔ علم اور اخلاق کی سواری پر انسان محسوسات کے عالم میں سفر کر سکتا ہے جس طرح بعض سواریاں خشکی کی ہیں اور بعض سواریاں پانی کی۔ خشکی کی سواریاں کنارے تک کام آسکتی ہیں اس سے آگے سیر دریا کے لیے کشتی درکار ہے جس کے نیچے پہیے لگانا بالکل بے کار ہے۔ حکمت اور اخلاق انسان کو جزئیات سے کلّیات کی طرف بڑھنے اور جذبات سے تنظیم عقلی کی طرف ترقی کرنے کا راستہ بتاتے اور اس مقصد میں معاون ہوتے ہیں لیکن فلاطینوس کے ہاں یہ ہدایت خاص منازل سے گزرنے کے بعد معاون ہونے کی بجائے سنگِ راہ ہو جاتی ہے۔ یہ نہیں ہے کہ خدا کے اندر تمام صفات بدرجۂ اتم پائی جاتی ہیں اور ہم میں بدرجۂ ناقص۔ اس تعلیم کے مطابق ذاتِ احد صفات سے ملوث ہی نہیں،

ارادہ اور شعور اور نیکی کا وہاں سوال نہیں، یہ سب تنزلات ہیں جو خدا کی ذات کو متاثر نہیں کرتے اس کو موجود کہنا اور واحد کہنا بھی محض مجازی طور پر ہو سکتا ہے۔ کیوں کہ وجود اور وحدت ہمارے لیے عالمِ مظاہر و کثرت میں سے حاصل کردہ تصورات ہیں:

ہرچہ اندیشی پزیرائے فناست
انچہ در اندیشہ ناید آں خداست
(رومیؒ)

اس کو زندہ بھی نہیں کہہ سکتے کیوں کہ وہ زندگی بخشنے والا ہے مگر خود اس سے ماورا ہے۔ نیکی کا تصور بھی انسانی تصور ہے۔ اس لیے اس کو نیک بھی نہیں کہہ سکتے۔ خدا کو نہ عالم کہہ سکتے ہیں اور نہ جاہل کیوں کہ علم کا ہمارے پاس جو مفہوم ہے اس کا اطلاق خدا پر نہیں ہو سکتا۔ غرض کہ جب تک تمام اشیا، تمام حوادث، تمام جذبات اور تمام حیات سے بتدریج تجرید کرتے ہوئے روح ماورائے عقل عالمِ ذات تک نہ پہنچ جائے تب تک نہ اپنی حقیقت سے آگاہ ہو سکتی ہے اور نہ خدا کی حقیقت سے اور منزلِ مقصود پر پہنچ کر آگاہی کا کوئی سوال نہیں رہتا۔ یہاں فنا بقا سے ہم آغوش ہے، خودی بالکل محو ہے، خالق اور مخلوق عابد اور معبود کا کوئی فرق نہیں۔ اگر امتیاز کسی رنگ میں بھی باقی ہے تو یہ منزل آخری منزل نہیں اور منتہا نہیں۔

علم کا مقصد کلّیاتِ عالیہ تک پہنچنا ہے اور اخلاق کا مقصد صفاتِ حسنہ تک۔ لیکن یہاں اصل مقصد اِن دونوں مقاصد سے گزر جانا ہے۔ اب تک انسانوں نے جس چیز کو مذہب قرار دیا تھا وہ فلاطینوس کے ہاں محض اندھے کی لاٹھی ہے، بے بصری میں اس سے کچھ سہارا مل جاتا ہے لیکن آنکھوں والے کو اس عصا کی ضرورت نہیں رہتی۔ اس نظریے کے باوجود فلاطینوس تمام مذاہب کی قدر کرتا ہے اور ہر ایک کے عقائد کو کسی مخصوص حیثیت سے مفید سمجھتا ہے لیکن کسی کے اندر صداقت پوری طرح بے نقاب نہیں۔ وہ حقیقت کو ماورائے علم سمجھنے کے باوجود علم کو منسوخ نہیں کرنا چاہتا، اس کے نزدیک یہ سیڑھی اوپر چڑھنے کے لیے ضروری ہے لیکن جب بام پر چڑھ جائیں تو سیڑھی بے کار ہو جاتی ہے اخلاقی زندگی کا بھی یہی حال ہے وہ بھی ایک سیڑھی ہے جس کی بدولت انسان جذبات کے عالمِ ظلمت سے عالمِ نور کی طرف چڑھتا ہے لیکن آخری منزلِ مقصود، خیر و شر سے ماورا ہے۔ دنیا کو تحقیر و تذلیل کی بھی

ضرورت نہیں، ذاتِ مطلق کے مقابلے میں تو دنیا کثیف ہے لیکن جہاں تک نورِ مطلق اور عقلِ کُل کی دُھندلی اور شکستہ شعاعیں اس میں پائی جاتی ہیں اس حد تک وہ جمیل ہے۔ اگرچہ یہ جمال جمالِ ناقص اور جمالِ مجازی ہے لیکن اس پُل پر سے گزر کر مصدرِ جمال کی طرف عبور کر سکتے ہیں۔ آخری مقام پر خودی، عقل اور شعور سب منسوخ ہو جاتے ہیں۔ یہ وحدتِ کلّی کا مقام ہے، یہاں ذات ہی ذات ہے، اضافات و امتیازات نہیں۔ اس حالت کو کسی طریقے سے بیان نہیں کر سکتے۔

وحدتِ وجود کے تمام فلسفوں کے اندر ایک ناقابلِ فہم تناقض پایا جاتا ہے۔ ایک طرف مادّہ اور روح، دنیا اور خدا کے اختلاف پر زور ہے اور دوسری طرف حقیقتِ وحدت ہی وحدت ہے۔ وحدتِ وجود کا کوئی فلسفہ یہ نہ بتا سکا کہ حقیقتِ مطلقہ کے ساتھ یہ تنزلات کہاں سے آ گئے، ہستیِ مطلق مظاہر کے تنزلات میں کیسے گرفتار ہو گئی۔ ہندوؤں کے ہاں بھی ذاتِ واحد یا وراء الورا کے ساتھ مایا موجود ہے مایا جو ظلمتِ مطلق جہلِ مطلق اور عدمِ مطلق ہے، وجود پر اس قدر موثر کیسے ہوئی۔ اگر علتِ اصل فقط ذاتِ مطلق ہے تو مایا کی بھی وہی علت ہے:

جب کہ تجھ بن نہیں کوئی موجود — پھر یہ ہنگامہ اے خدا کیا ہے
سبزہ و گُل کہاں سے آئے ہیں — ابر کیا چیز ہے ہوا کیا ہے
یہ پری چہرہ لوگ کیسے ہیں — عشوہ و غمزہ و ادا کیا ہے
(غالب)

حکمتِ یونانی عقلِ خالص اور عقلِ کلّی تک پہنچی لیکن مظاہر کے غیر معقول عناصر کی توجیہہ نہ کر سکی۔ افلاطون اپنے عالمِ تصورات سے عالمِ جزئیات کی طرف آنے کے لیے کوئی پُل نہ بنا سکا۔ اگر حقیقت تمام اضافات سے بالاتر ہے تو یہ تمام عالم محض دیوانے کا خواب بن کر رہ جاتا ہے لیکن یہ خواب دیکھنے والا دیوانہ کہاں سے آیا۔ دنیا اگر دھوکا ہے تو دھوکے کی علت کیا ہے۔ نور و ظلمت اور علم و جہل کو کبھی کوئی حکیم یا صوفی وحدتِ مطلقہ کے رشتے میں نہ پرو سکا اور خالقِ پاک کے ساتھ مخلوقِ ناپاک کا تعلق سمجھ میں نہ آ سکا۔ اگر وحدتِ مطلقہ ایک ناقص دنیا اور گناہ گار ہستیوں کی علت ہے تو وہ خود کامل کیسے ہو سکتی ہے، اگر وہ اس کی علت نہیں تو معلوم ہوا کہ وہ علتِ مطلقہ نہیں۔ اس کے علاوہ اور علتیں بھی ہیں جو اندھا دھند یا اپنی فطرت

اور اپنے اختیار سے عمل کرتی ہیں اور اتنی موثر ہیں کہ کمال میں خلل انداز ہو سکتی ہیں۔ صوفیا تو اس مشکل سے اس طرح بچ کر نکل جاتے ہیں کہ یہ معمّا عقل سے حل نہیں ہو سکتا۔ ہمارے زمانی اور مکانی تصورات اور ہمارا علّت و معلول کا تصور اس حقیقت کے تحقق میں مانع ہوتا ہے، فوق العقل تجربات کے لیے یہ مسئلہ ہی باقی نہیں رہتا۔ جو کوئی اس وجدان تک پہنچے گا وہ حقیقت سے واقف ہو جائے گا لیکن مشکل تو یہ ہے کہ۔ع:

آں را کہ خبر شد خبرش باز نیامد

حکما کے ہاں اس معمّے کو حل کرنے کا جو طریقہ ہے وہ گرہ کھولنے کا طریقہ نہیں بلکہ گرہ کاٹ ڈالنے کا طریقہ ہے اور وہ یہ ہے کہ حقیقت ایجابی چیز ہے، کائنات میں جہاں نقص معلوم ہوتا ہے وہ کسی اور علّت کی موجودگی کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ علّتِ اصلی جو سراپا خیر ہے اس کی عدم موجودگی کی وجہ سے ہوتا ہے کوئی طبیعی نقص یا خلل یا اخلاقی شر وجود نہیں رکھتا، یہ سب کچھ وجود کی کمی کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ شر کا وجود سلبی ہے، ظلمت کوئی چیز نہیں، ظلمت نور کے نہ ہونے کا نام ہے، اسی طرح دُکھ سرور کے نہ ہونے کا نام ہے۔ جو کوئی اس عدم کی ماہیت جاننا چاہتا ہے وہ ایک مہمل خواہش کر رہا ہے کیوں کہ عدم کی کوئی ماہیت نہیں، ماہیت تو صرف وجود کی ہوتی ہے۔ عدم میں اگر علم داخل ہو جائے تو وہ عدم نہ رہے اس حد تک وہ وجود ہو جائے، عدم کے علم کی خواہش کرنا روشنی کے ذریعے سے اندھیرے کو دیکھنے کی آرزو کرنا ہے جو کبھی پوری نہیں ہو سکتی۔ جہاں روشنی پہنچ جائے گی وہاں اندھیرا کہاں رہے گا۔ یہ ویسا ہی قصہ ہے کہ حضرتِ سلیمانؑ کے دربار میں مچھروں نے بادِ صرصر کی شکایت کی کہ یہ ہم کو کسی جگہ ٹھیرنے نہیں دیتی۔ حضرت سلیمانؑ نے فرمایا کہ ٹھیرو مدعا علیہ کو بلاتے ہیں اس کا جواب سُن کر کوئی فیصلہ صادر کریں گے لیکن جب ہوائے تُند پیش ہوئی تو مدعی غائب ہو گئے اس کے سامنے اُن کا ٹھیر سکنا محال تھا۔ غرض کہ اس مقدمے کا فیصلہ نہ ہو سکا۔

مادّے کی حقیقت افلاطون وارسطو کے فلسفے میں اور فلاطینوس کی تعلیم میں اِسی قسم کی سلبی حیثیت رکھتی ہے۔ اُن کے ہاں مادّے کا وجود وُجود بالقوہ ہے وجود بالفعل نہیں اور وجود بالقوہ کے معنی وہ عدم ہے جو قبولِ تصور کی استعداد رکھتا ہے۔ بغیر تصور کی آمیزش کے وہ خود کچھ نہیں۔ لیکن یہ استعداد اتنی قوی معلوم ہوتی ہے کہ اس کی مزاحمت کو محض سلبی کہہ

دینے سے مسئلہ حل نہیں ہوتا۔ گویا مادّہ اور اس کا شر نہ وجود ہے نہ عدم، اس لیے کسی طرح قابلِ فہم نہیں۔ فلاطینوس کے زمانے میں بعض عیسائی مانی کے پیرو تھے وہ شر کو بھی خیر کے مقابلے میں ایک ایجابی حقیقت سمجھتے تھے۔ یونانی فلسفہ اس کے بالکل خلاف ہے۔ کیوں کہ اس کے نزدیک موجود ہونے کے معنی خیر میں داخل ہو جانا ہے۔ اسی حل کے ساتھ وابستہ وہ حل ہے جو فلاطینوس نے پیش کیا۔ ہستیِ مطلق سے مادّۂ محض تک ایک مسلسل تدریجِ تنزلات ہے، ہستیاں خدا سے سرزد ہو کر نیچے نیچے اُترتی چلی آتی ہیں۔ یہودی فلسفی فائلو نے عقل کُل یا کلمۃُ اللہ کا ایک عقیدہ پیش کر دیا تھا جو عالمِ مادّی اور ہستیِ باری تعالیٰ کے درمیان ایک واسطہ اور ذریعۂ تکوین ہے۔ خدا براہِ راست مادّے سے ملوث نہیں ہوتا اور نہ براہِ راست اس سے کوئی حرکت سرزد ہوتی ہے، ایک مظہر سے دوسرے مظہر تک تھوڑا تھوڑا فرق ہوتا ہے۔ لیکن خدا سے مادّی عالم تک بے انتہا فرق ہو جاتا ہے یہاں تک کہ ایک کو دوسرے کی ضِد کہہ سکتے ہیں جسم اور مادّے کو ظلمتِ مطلق اور گناہِ محض سمجھنا اور اس سے چھٹکارا حاصل کرنے کی کوشش کرنا اس وقت کے دینوں اور فلسفوں میں ایک مشترک عقیدہ تھا لیکن اس کے ساتھ ساتھ ہی وحدتِ وجود کی طرف بھی قدم اُٹھ رہے تھے۔ فلاطینوس کا فلسفۂ اشراق، وحدتِ وجود کو اس عقیدے کے ساتھ وابستہ کرنے کی ایک ترکیب ہے۔ آفرینش یا تکوین کا ذمے دار نہ خدا ہے اور نہ مادّہ۔ خدا نہ خالق ہے اور نہ صاحبِ ارادہ ہستی اس لیے اس کو خالقِ شر کیسے قرار دے سکتے ہیں وہ کسی کو ارادے سے خلق نہیں کرتا، ہستیاں اس میں سے نازل اور صادر ہوتی رہتی ہیں لیکن یہ نزول ہستیِ مطلق کا نزول نہیں ہے وہ تو "الان کما کان" موجود رہتی ہے اس کے کمال میں اس نزول سے کوئی نقص وارد نہیں ہوتا جو کچھ نقص ہے وہ نزول کا قصور ہے۔ ہندوؤں نے خدا کے عدل کو قائم رکھنے کے لیے آواگون کا عقیدہ قائم کیا تھا، خدا شر اور امتیازات کا خالق نہیں ہو سکتا اس لیے اگر اس نے خود کسی کو اچھا اور کسی کو بُرا بنا دیا ہے تو وہ عادل نہیں ہے اس لیے جو شر ہے وہ روحوں کے اختیاری فعل کا نتیجہ ہے۔ جس نے جیسا عمل کیا ویسی صورت اور ویسی قسمت اس کو مل گئی، شکایت کی کوئی گنجایش نہیں دوسری طرف یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ شکر کا بھی کوئی مقام نہیں جو کچھ ہے وہ خود کردہ ہے اور خود کردہ را علاجے نیست۔ از ماست کہ بر ماست۔ فلاطینوس نے اس مسئلے کو تنزلات سے

حل کرنے کی کوشش کی، اس نے بھی روحوں کو بااختیار بنادیا تاکہ شر کی ذمے داری اُن پر عائد ہو خدا پر عائد نہ ہو سکے۔ یہ تو بالکل ویسی بات ہوئی جیسا کہ انگریزی فقہ کا ایک اصول ہے کہ بادشاہ غلطی نہیں کر سکتا۔ بادشاہ خود تو کچھ کرتا نہیں جو کچھ سلطنت میں ہوتا ہے وہ کسی نہ کسی عامل کے واسطے سے ہوتا ہے اگر سلطنت میں کہیں خطا ہو تو اس کو عامل کی خطا سمجھنا چاہیے کوئی شخص بادشاہ کو اس کا ذمے دار قرار نہ دے۔

ہستیِ مطلق کے ساتھ تنزلات کیوں ہیں اس کا کوئی منطقی جواب تو ہو نہیں سکتا۔ اگر خدا کو خالق قرار دیں تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ خلقت کی اس کو کیا احتیاج تھی خدا کی ذات ہر قسم کی احتیاج سے بری ہے اگر تکوین کی احتیاج نہیں تھی تو یہ ایک فعلِ عبث ہے۔ لیکن جہاں منطق سے کام نہیں چلتا وہاں تشبیہہ و تمثیل سے کام لیا جاتا ہے اور بعض اوقات کوئی تشبیہہ استدلال کے مقابلے میں زیادہ موثر ہو جاتی ہے۔ فلاطینوس کے لیے سب سے زیادہ معقول تشبیہہ اشعاعِ آفتاب کی تشبیہہ ہے۔ آفتاب سے روشنی مسلسل صادر ہوتی ہے اور نور کے اس صدور میں ارادے کو کوئی دخل نہیں، خدا ایک آفتاب ہے جو مسلسل نور افشاں رہتا ہے۔ اس مسلسل نور افشانی سے خود اس میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی لیکن جو شعاعیں اس سے نکلتی ہیں وہ دُور ہوتے ہوئے کمزور ہوتی جاتی ہیں، یہ حقیقتِ نوری کا قصور نہیں ہے بلکہ دُوری کا قصور ہے۔ یہ نور اپنے مصدر میں نورِ مطلق ہے، بصیرت کی آنکھ بھی اس کو نہیں دیکھ سکتی اس لیے اس کو نورِ سیاہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ دوسری تشبیہہ اس تعلیم کی نسبت یہ ہے کہ ہستیِ مطلق ایک چشمۂ سرمدی ہے جو دائماً اُبلتا رہتا ہے اس میں سے ندیاں اور نہریں نکلتی رہتی ہیں جس سے ذرّہ ذرّہ سیراب ہوتا ہے، بعض ندیاں بہتے بہتے آخر میں ریگستانوں میں جا کر جذب بھی ہو جاتی ہیں اور بعض جگہ دلدل بھی بن جاتی ہیں لیکن اس میں سرچشمۂ حیات کا کوئی قصور نہیں اور نہ اس سیلانِ حیات سے چشمے میں کوئی کمی واقع ہوتی ہے جس کی مثال عالمِ عقل میں بھی ہے کہ علم خرچ کرنے سے کم نہیں ہوتا، دوسروں کو فیض پہنچتا رہتا ہے بغیر اس کے کہ عالم کو کوئی نقصان پہنچے۔ اسی طرح محبت کا حال ہے وہ بھی خرچ کرنے سے کم نہیں ہوتی۔ اشراقِ نور کی تشبیہہ کی وجہ سے فلاطینوس کی تعلیم کو فلسفۂ اشراق بھی کہتے ہیں۔ اس تعلیم کو اشراقی وحدت الوجود کہہ سکتے ہیں۔ لیکن تشبیہہ میں نقص یہ ہوتا ہے کہ وہ اصل

حقیقت کے ہر پہلو پر حاوی نہیں ہوتی۔ روشنی کا اشراق ہو یا چشمے کا سیلان، اس میں یہ ہے کہ نکلی ہوئی کرن کبھی چشمہ نور کی طرف عود نہیں کرتی اور چشمے سے نکلا ہوا پانی پھر چشمے میں نہیں آتا۔ لیکن فلاطینوس کا فلسفہ اشراق و صدور تنزل اور ترقی دونوں پر حاوی ہے، روح اسی اشراق کا نتیجہ ہے لیکن روح کے لیے اصل کی طرف رجعت بھی ممکن ہے۔ اگر یہ رجعت ممکن نہ ہوتی تو یہ مایوسی کی تعلیم ہوتی اور اخلاق و مذہب کے کسی کام نہ آتی۔ چوں کہ نزول کے بعد ارتقا یا صعود ممکن ہے اس لیے اس قسم کا تصوف اخلاق میں بھی ایک حد تک رہنمائی کر سکتا ہے۔ تزکیۂ نفس اسی رجعت کی خاطر اختیار کیا جاتا ہے۔ تنزل کے مدارج میں پہلے روحانیت ہے پھر حیوانیت پھر مادّیت۔ رجعت کے منازل میں پہلے حسّی ادراک ہے پھر عقلی استدلال اور اخلاق اور آخر میں صوفیانہ حال یا وجدان۔

ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ہستیِ مطلق صفات سے بالکل معرا ہے یا نہیں۔ اگر وہ صفات سے بالکل معرا ہے تو ایسی ہستی میں اور نیستی میں کیا فرق ہے۔ یا یہ ہے کہ صفات کی خالص اور کامل صورتیں اس میں پائی جاتی ہیں اگر یوں ہو تو اس طرح کہنا پڑے گا کہ وہ فکرِ خالص ہے نورِ محض ہے وہ خیر محض ہے لیکن مخلوقات کی طرح اس میں نیکی نہیں ہو سکتی کیوں کہ مخلوق انسان کی نیکی تو بدی کی کشمکش سے پیدا ہوتی ہے اور ایسی کشمکش خدا کے اندر نہیں ہو سکتی۔ یا یوں کہیں کہ یہ صفات اس ذات کے اندر نہیں ہیں اور یہ ذات اُن کی مالک نہیں ہے بلکہ یہ صفات عینِ ذات ہیں۔ خدا حسین نہیں ہے بلکہ حُسن ہے، نیک نہیں ہے بلکہ خیر مطلق ہے، عالم نہیں بلکہ علم ہے۔ ہم بصارت کو ایک اعلیٰ صفت سمجھتے ہیں اور خیال کرتے ہیں کہ خدا بصیر ہو گا لیکن بصارت کے لیے خارجی نور کی ضرورت ہوتی ہے، بصارت کے لیے نور مقدم ہے اگر ان معنوں میں خدا بصیر ہو تو اس کی بصارت بھی نورِ خارجی کی محتاج ہو گی لہٰذا خدا کو بصیر نہیں کہہ سکتے لیکن نور کو کہہ سکتے ہیں کیوں کہ نور کو اپنے وجود کے لیے کسی خارجی سبب کی ضرورت نہیں۔ دیکھنے کی ضرورت محدود ہستیوں کو ہو سکتی ہے۔ جو خود سراپا نور ہو اس کے لیے بصارت کے کیا معنی؟ یہی حال شعور کا ہے۔ شعور اور ادراک بھی عالم اور معلوم کے امتیاز اور شاہد و مشہود کی دوئی سے پیدا ہوتے ہیں۔ خدا کی ذاتِ مطلقہ میں شاعر و مشعور اور شاہد و مشہود کا امتیاز کہاں۔ اس لیے ہمارا جو شعور کا تصور ہے اس کا اطلاق ہر گز

خدا پر نہیں ہو سکتا۔ لیکن فلاطینوس اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالتا کہ خدا بے شعور اور بے بصر ہے، اندھا اور بے حس ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو صفات دوئی اور تضاد اور اضافات سے پیدا ہوتی ہیں وہ خدا کے اندر نہیں ہو سکتیں اس کی وحدت کے اندر یہ تناقض اور یہ کثرت نہیں ہو سکتی۔ اضداد میں سے کسی ایک حد کو خدا کی طرف منسوب نہیں کر سکتے کیوں کہ اس طرح دوسری حد اس سے باہر رہ جائے گی اور نہ اضداد کو جمع کر کے خدا کی ذات میں داخل کر سکتے ہیں کیوں کہ نقیضین کا اجتماع نہیں ہو سکتا اس لیے خدا کو محض نیستی قرار دینے سے بچنے کے لیے ایک ہی صورت باقی رہ جاتی ہے اور وہ یہ ہے کہ خدا ان اضداد کی ماورائے وحدت ہے جو ہمارے لیے اضداد ہیں، وہ عالم ماورائے عقل و حیات میں خدا کے اندر متحد اور مکمل ہو جاتے ہیں اور ان کی تنقیض کی تنسیخ ہو جاتی ہے۔ اگر خدا میں شعور ہے تو وہ ہمارے شعور اور عدمِ شعور سے ماورا کوئی ایسی صفت ہو گی جو ان دونوں سے کم نہیں بلکہ ان دونوں سے زیادہ اور ان دونوں کا سرچشمہ ہے۔ یہی حال ارادے کا ہے ارادہ تو محدود اور محتاج ہستیوں میں ہو سکتا ہے جو اپنی موجودہ حالت کو بدلنا چاہیں لیکن خدا سے خارج میں کیا ہے جس کی وہ خواہش کر سکے، وہ تو سراپا سکون و سرور یا ہندی فلسفے کی اصطلاح میں ست چت آنند ہے۔ اسی طرح یہ کہنا پڑے گا کہ وہ نہ مجبور ہے نہ مختار کیوں کہ جبر اور اختیار دونوں محدود ہستیوں کے اندر کچھ معنی رکھ سکتے ہیں۔ ہر صفت اپنے موضوع کی تحدید کرتی ہے اسی لیے ہستیِ لا محدود پر کوئی صفت عائد نہیں ہو سکتی۔ اس پر کوئی صفت عائد کرنا اس کی تحقیر اور تذلیل ہے۔

افلاطون نے تو صرف یہی کہا تھا کہ محسوسات سے بذریعۂ عملِ تجرید کلیات حاصل ہوتی ہیں جو اس عمل کی پیداوار نہیں ہوتے، وہ ازلی اور ابدی طور پر موجود ہیں۔ علم ایجاد نہیں کرتا بلکہ ایک ایسی حقیقت کا انکشاف کرتا ہے جو پہلے سے موجود ہے۔ فلاطینوس اس سے ایک قدم آگے بڑھاتا ہے اور کہتا ہے کہ جب تک کلّیات سے بھی روح مجرّد نہ ہو جائے تب تک وہ حقیقت تک نہیں پہنچ سکتی۔ کلّیات کی راہ سے گزرنا ضروری ہے لیکن وہاں ٹھہرنا نہیں چاہیے، اس سے آگے ایک ایسا مقام ہے جس میں کلّیات کا کلام نہیں:

اے خدا بنما تو جاں را آں مقام
کاندراں بے حرف نے روید کلام (رومیؒ)

یا بقول اقبالؔ:

عقل گو آستاں سے دُور نہیں
اس کی تقدیر میں حضور نہیں

وہ آستانے تک ضرور لے جاتی ہے لیکن حرم میں داخل ہونے کے لیے اس پر قدغن ہے۔ افلاکِ کلّیات تک پہنچ کر جبرئیلِ عقل کی پرواز ختم ہو جاتی ہے، اس کی حد آ جاتی ہے۔ مزید پرواز کی کوشش سے آگے نہیں بڑھ سکتے۔ فلسفۂ اخلاق اور مذہب جو کچھ کہتے ہیں، سب دُرست ہے، عاشق کا ذوقِ جمال بھی صحیح ہے، شاعر اور مصور کی حُسن آفرینی بھی دُرست ہے لیکن یہ سب کچھ سرِ راہ ہے، منزلِ مقصود نہیں۔

فلاطینوس کی تعلیم کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ کسی چیز کی حقیقت کا منکر نہیں لیکن ہر حقیقت کو ہنگامی اور اضافی سمجھتا ہے۔ وہ صداقت کا بھی قائل ہے خیر کا بھی اور جمال کا بھی۔ جہاں تک عقلی صداقت کے حصول کا سوال ہے وہ افلاطون اور ارسطو کا ہم خیال ہے کہ علم محسوسات سے گزر کر کلّیات کی طرف عروج کرنے کا نام ہے لیکن ارسطو کی طرح مظاہر کے قوانین کو منظم طور پر دریافت کرنے سے اس کو کوئی خاص دلچسپی نہیں۔ اسی طرح وہ خیر کا بھی قائل ہے اور حصولِ فضائل اور تزکیۂ نفس کی تمام اخلاقیات اس کے ہاں موجود ہے لیکن انفرادی اور اجتماعی فضیلتوں کا اعمال کے ذریعے سے حصول اس کو ضروری معلوم نہیں ہوتا۔ عمل ایک خارجی فعل ہے، اصل توجہ باطن کی طرف ہونی چاہیے، جو شخص ظاہری اعمال سے گزر کر باطنی بصیرت حاصل کر چکا ہے اس کے لیے عمل ضروری نہیں، عمل اس بصیرت کو ملوث کرتا رہتا ہے اس لیے بہت زیادہ عمل کی طرف راغب ہونا مفید نہیں۔ کچھ اسی قسم کا خیال ہے جو سعدیؒ نے بادشاہ کو نصیحت کرتے ہوئے پیش کیا ہے کہ:

جز بخرد مند مفر ما عمل
گرچہ عمل کارِ خرد مند نیست

اگرچہ سعدیؒ کے اس شعر میں عمل سے مراد مملکت کی عمل داری ہے۔ وہ اشیا کے حُسن و جمال کی طرف سے بھی بے ذوق نہیں۔ وہ اس وقت کے عیسائیوں کی طرح حُسن کو گناہ اور خطرہ نہیں سمجھتا لیکن ہر شعبے میں اس کا یہ حال ہے کہ قدرِ مطلق کے مقابلے میں قدرِ اضافی

پر رُک جانا روح کی ترقی میں رُکاوٹ خیال کرتا ہے۔ جس شخص کی روح کسی مخصوص چیز کے حُسن میں گرفتار ہو جائے وہ مجاز سے حقیقت کی طرف نہیں بڑھ سکتا۔ جس طرح اس کے ہاں انفرادی اور اجتماعی زندگی میں بہت زیادہ عمل کی ضرورت نہیں۔ اسی طرح فنونِ لطیفہ میں حُسن آفرینی کی جو کوشش ہے وہ بھی اس کے ہاں ضروری نہیں۔ اضافی حُسن کی آفرینش میں اضافہ کرنے سے زیادہ اہم بات یہ ہے کہ روح اس اضافت سے اطلاق کی طرف جانے کی کوشش کرے، مجاز سے گزر کر حقیقت کی طرف راجع ہو اور اس سر چشمۂ جمال کے ساتھ اتحاد پیدا کرے جس کا سایہ دنیا کا حُسن و جمال ہے۔ فلاطینوس بھی دیگر مذاہب کے صوفیا کی طرح ہے۔ ان لوگوں کو کبھی علوم و فنون سے دلچسپی نہیں ہوتی، وہ ان چیزوں کو اسی حد تک برداشت کرتے ہیں جس حد تک وہ ان کے اصلی مقصد یعنی وصول الی اللہ میں ہارج نہ ہوں۔ اُن کے نزدیک اس سے زیادہ انہماک روح کو غافل کر دیتا ہے۔ کھانے میں قُوتِ لایموت، پہننے کے لیے موٹے سے موٹا اور سستے سے سستا اور تھوڑے سے تھوڑا کپڑا، سر چھپانے کو جھونپڑی، ہر قسم کے سامان اور فکرِ روزگار سے بے نیازی، یہ اندازِ فکر و عمل تہذیب و تمدن اور علوم و فنون کی ترقی میں یقیناً مزاحم ہوگا۔ لیکن صوفی اس قسم کے تمام ساز و سامان کو جھوٹی آرائش اور نمودِ بے بود سمجھتا ہے۔ اس کا لازمی نتیجہ اس زندگی سے گریز ہے جس کو دنیا میں رہنے والا انسان زندگی سمجھتا ہے۔ اس تعلیم کا مقصود یہ ہے کہ تمام اشیا اور اشخاص، جذبات اور خواہشات اور محسوسات سے اپنا دامن چھڑا لو۔ افلاطون کا خدا محسوسات اور مظاہر سے ماورا تھا لیکن عقل سے ماورا نہیں تھا، وہ سراپا عقل تھا لیکن صوفی کا خدا عقل سے بھی ماورا ہے۔ اخلاقی انسان جذبات کے تصرف اور اُن کی تنظیم سے اعلیٰ فضائل پیدا کرنا چاہتا ہے لیکن صوفی کے ہاں یہ فضائل محض ذرائع ہیں اور ہستیِ مطلق کے اندر اُن کا نام و نشان نہیں۔ ایک طرف اس تعلیم کا تقاضا ہے کہ تمام حیات کو الٰہی تصور کیا جائے، ہستی میں کثرت اور دوئی حقیقی نہیں، دوسری طرف زندگی اور اس کے منتہا میں ایک ناقابلِ عبور خلیج حائل ہو جاتی ہے۔ جو چیز مجاز میں صحیح معلوم ہوتی ہے وہ حقیقت میں صحیح نہیں۔ فلاطینوس کے ہاں مادّہ اور روح اور خیر و شر کوئی الگ الگ حقائق نہیں، جو کچھ موجود ہے وہ جزِ خیر ہے مگر اس پر بھی وہ زندگی کو جوں کا توں قبول کرنے کے لیے تیار نہیں جو کچھ موجود ہے وہ عبث نہیں ہے

لیکن ادنیٰ ضرور ہے اور اعلیٰ کے حصول کا امکان ہوتے ہوئے ادنیٰ کو چمٹے رہنا غلط ہے۔

جن مذاہب نے خدا کو ہستیِ مطلق قرار دیا اُن کے اندر طرح طرح کے عقیدے پیدا ہو جاتے ہیں مثلاً خالق اور مخلوق کا ہم وجود یا مختلف الوجود ہونا، روح اور مادّے کا تخالف، جبر اور اختیار کا مسئلہ اور یہ مسئلہ کہ خدا کائنات کے اندر ہے یا اس کے باہر ہے، حلول اور اتحاد اور اختلافِ ذات کے مسائل نے بڑی بڑی گتھیاں پیدا کر دیں۔ ان تمام مسائل کو فلاطینوس نے اپنے مخصوص نظریۂ اشراق سے حل کرنے کی کوشش کی۔ اسی طرح کا مسئلہ یہ ہے کہ خدا اگر خیر مطلق ہے، تو وہ اضافی شر کا بھی کیسے خالق ہو سکتا ہے۔ فلاطینوس نے اس کا جو حل پیش کیا وہ مشرق و مغرب میں تصوف کی تعلیم کا جز بن گیا۔ وہ کہتا ہے کہ ہستی مطلق وراء الورا ہے، تمام صفات اور حدود سے پرے ہے اس لحاظ سے ماورائیت کی تعلیم صحیح ہے لیکن ماورائیت کی جو اور تعلیمیں تھیں اُن میں اس ہستیِ ماورا کا کائنات سے تعلق ثابت کرنا ایک لاینحل مسئلہ معلوم ہوتا تھا۔ فلاطینوس نے اس کا جو حل پیش کیا وہ بہ نظر اوّل ایک حد تک تشفی بخش معلوم ہوتا ہے۔ ہستیِ لامحدود لبریزِ حیات ہے وہ بالارادہ کچھ خلق نہیں کرتی۔ اس کی یہ کیفیت ہے کہ:

رنجت مے برخاک چوں در جام گنجیدن نہ داشت

پیالے سے چھلک کر جو کچھ باہر گر پڑے اس سے پیالے کی لبریزی میں فرق نہیں آتا۔ ہستیِ مطلق کی خود افشانی اس کے اندر کوئی کمی پیدا نہیں کرتی اس کے واحد اور غیر متغیر ہونے میں کچھ فرق نہیں آتا جو کچھ متغیر ہے وہ اسی ہستی کے چھلکنے سے ظہور میں آتا ہے عالمِ کثرت میں ہستیِ مطلق منتشر نہیں ہوتی اور نہ ہی اشیا کا جو وجود ہے اس کے وجود کا ایک حصہ ہے۔ اس لحاظ سے ہمہ اوست بھی دُرست ہے اور ہمہ ازوست بھی دُرست ہے۔ شر، نقص کا نام ہے اور نقص تنزلات میں ہے یا صفات میں ہے ذات میں نہیں۔ عالمِ مظاہر اس لیے عالم اضداد ہے کہ ہر چیز فقط جزاً ہستیِ مطلق سے بہرہ اندوز ہے۔ اگر کوئی پوچھے کہ ہستیِ مطلق کے علاوہ کائنات کا وجود ہی کیوں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ہستیِ مطلق کے کمالاتِ لامحدود کا نتیجہ ہے کہ ہستی اس کے اندر سما کر محدود نہیں ہو جاتی، اگر ہستی اپنے اندر ہی سمائی رہے تو یہ ایک طرح کا نقص ہوگا۔ ہستیِ مطلق کے متعلق کچھ بھی نہیں کہہ سکتے۔ اس کا واحد یا خیر یا قوت و قدرت ہونا کائنات کی نسبت سے ہے لیکن وہ خود اس نسبت سے بے

نیاز ہے۔ کائنات میں جو کچھ ہے وہ خدا نہیں لیکن خدا کی ذات سے جدا بھی نہیں۔ اشیا کا وجود خدا کے وجود کا حصہ نہیں ہے۔ مادّہ کوئی مستقل وجود نہیں رکھتا مادّہ کائنات کے اس پہلو کو کہتے ہیں جس پر ہستیِ مطلق کے آفتاب کی کوئی کرن نہیں پڑی اس لیے وہ عدم ہے۔ مادّہ کوئی ایسا جوہر نہیں ہے جو خدا کا مخالف ہو۔ فلاطینوس کا مادّہ غیر مادّی ہے، اجسام مادّے سے بنتے ہیں لیکن مادّہ خود کوئی جسم نہیں۔ یہ مادّہ نہ روحی ہے نہ دیمقراطیس کے معنوں میں مادّی۔ اگر اس پر کسی صفت کا اطلاق ہو سکے تو وہ عالمِ صورت اور عالمِ عقل میں داخل ہو جائے۔ مادّہ اس کو کہتے ہیں جو تمام صفات سے معرا ہو۔ جو کچھ صفات سے معّرا ہے اس کا وجود بھی نہیں ہو سکتا۔ جس طرح ہستیِ مطلق وجودِ محض ہے اسی طرح مادّہ عدمِ محض اور سلبیّتِ مطلقہ ہے۔ ہستی کے مقابلے میں یہ نیستی ہے۔ ہستیِ مطلق کو اگر نورِ مطلق قرار دیا جائے تو مادّہ ظلمتِ مُطلقہ ہے یہ وہ خلائے محض ہے جس نے ہستی کو قبول نہیں کیا۔ ارسطو کے ہاں مادّہ وجودِ بالقوہ ہے اور رواقیوں کے ہاں مادّہ روح کا ہم ذات ہے اور کوئی وجود اس سے مطلقاً معرا نہیں ہو سکتا۔ یہاں تک کہ خدا بھی مادّے سے ماورا نہیں۔ خدا روحِ کائنات ہے اور کائنات خدا کا جسم۔ فلاطینوس کے ہاں مادّہ عدمِ محض خلائے محض اور ظلمتِ محض ہے۔ عقل اور روح کی وحدت اس عدم میں پہنچ کر ٹکڑے ٹکڑے ہو جاتی ہے۔ چیزوں کا الگ الگ ہونا اس خلاے محض یا مکانِ محض کی وجہ سے ہے۔ کثرت کا ماخذ مکان ہے۔ عقل اور روح عالمِ محسوسات اور عالمِ مظاہر میں اس عدم کے ساتھ وابستہ ہو کر منتشر ہو جاتے ہیں۔ انسان کی روح کے دو پہلو ہیں، اس کا ایک رُخ عالمِ عقل کی طرف ہے جو عالمِ وحدت ہے اور دوسرا رُخ خلائے محض یا مادّے کی طرف۔ جو رُخ ادنیٰ طرف ہے وہی حیوانیت اور جذبات پیدا کرتا ہے اور چیزوں کو الگ الگ سمجھتا ہے۔ کثرت کی طرف سے منہ پھیرنا مادّہ اور ظلمت اور عدم کی طرف سے منہ پھیرنا ہے جو روح کے عروج کے لیے ناگزیر ہے۔

مادّہ یقیناً شر مطلق ہے اور روح کو اس سے ملوث ہونے سے بچنا چاہیے لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ خیر مطلق کی مد مقابل کوئی قوت ہے۔ مادّہ کوئی قوت نہیں بلکہ بے قوتی کا نام ہے۔ تنزلات میں ہستی کی قوت بتدریج کم ہوتی جاتی ہے، مادّہ وہاں ہے جہاں پر پہنچ کر یہ صفر ہو جاتی ہے۔ مادّہ یا جسم کے ساتھ کشتی لڑنا بے معنی بات ہے اس سے جہاد کرنے کی ضرورت

نہیں، اس کو عدم سمجھ کر اس سے رُخ پھیر لینے کی ضرورت ہے۔ خیر اور وجود ہم ذات اور ہم معنی ہیں، جو کوئی اس عدم سے منہ موڑتا ہے وہ شر سے منہ موڑ کر خیر کی طرف آتا ہے۔ شر نام ہے وجود اور خیر کے عدم کا۔ اس لحاظ سے ہستیِ مطلق پر یہ الزام وارد نہیں ہو سکتا کہ اس نے شر کو کیوں پیدا کیا۔ عدم کو کون پیدا کر سکتا ہے۔ شر اخلاقی ہو یا طبیعی خیر کے موجود نہ ہونے کا نام ہے۔ جو کچھ موجود ہے وہ وجود سے بہرہ اندوز ہونے کی حد تک خیر ہے۔ شر وہ ہے جو موجود نہیں اور جو موجود نہیں وہ شر ہے۔ دنیا نہ سراپا خیر ہے اور نہ سراپا شر، وہ خیر اور شر کا مرکب ہے اس لیے وہ وجود اور عدم کا مرکب ہے۔ جس حد تک دنیا خدا سے بہرہ اندوز ہے وہ وجود رکھتی ہے اور خیر ہے اور جس حد تک اس کو خیر مطلق سے حصہ نہیں ملا وہ شر ہے۔ روح کی ترقی پہلوئے شر سے گریز کر کے پہلوئے خیر کی طرف آنے سے حاصل ہوتی ہے۔ آدمی کا حال بھی دنیا کی طرح کا ہے:

آدمی زادہ طرفہ معجونیست
از فرشتہ سرشتہ وز حیواں
گر کند میل ایں شود بد ازیں
ور کند قصدِ آں شود بہ ازاں

آدمی دو عالموں کی سرحد پر رہتا ہے جس طرح کہ ہر چیز تدریجِ حیات کے سلسلے میں دو عالموں کی سرحد پر ہے۔ اعلیٰ کی طرف مائل ہونے سے ترقی ہوتی ہے اور ادنیٰ کی طرف مائل ہونے سے تنزل۔

جبر و اختیار کے مسئلے میں فلاطینوس کی تعلیم مادّیت کے فلسفے اور بعض توحیدی مذاہب کی تعلیم سے زیادہ تسلی بخش معلوم ہوتی ہے۔ مادّیت کے مطابق مادّہ اور حرکت کے قوانین اٹل ہیں، بے مقصد ہیں اور اندھے ہیں، جو کچھ ہوتا ہے وہ اِنھی اٹل اور بے مقصود قوانین کے ماتحت ہوتا ہے۔ تمام چیزیں اسی مادّی تقدیر سے بنتی اور بگڑتی رہتی ہیں۔ تمام صفات اعلیٰ ہوں یا ادنیٰ مادّے کی مختلف ترکیبوں سے پیدا ہوتی ہیں۔ انسان کی روح اس کا شعور اور اس کا ارادہ سب مادّی ترکیبوں کی پیداوار ہیں، انسان جو اپنے آپ کو صاحبِ اختیار سمجھتا ہے تو یہ ایک دھوکا ہے۔ فطرت سراپا جبر اور انسان فطرت کا ایک جز ہے، اس سے جو عمل بھی سرزد

ہوتا ہے وہ اس کے جسم کے اندر اور اس کے باہر کے مادّے کا عمل یا ردِّ عمل ہوتا ہے۔ خود شعور کا کوئی مستقل وجود نہیں تو ارادے کا وجود کہاں سے آئے گا۔ ارادہ بھی ایک حرکت ہے اور ہر حرکت مادّی حرکت ہے، مادّیت کے لحاظ سے کسی قسم کی اخلاقی ذمے داری باقی نہیں رہ سکتی۔ اس کے برعکس بعض مذاہب نے ایک قادرِ مطلق خدا کے عقیدے کی تعلیم دے کر اخلاقی زندگی کو استوار کرنے کی کوشش کی لیکن رفتہ رفتہ خدا کی قدرتِ مطلقہ مادّے کی قدرتِ مطلقہ کی طرح ہمہ گیر ہوگئی۔ خدا کو تمام علّتوں کی علّت قرار دیا گیا جس کے نتیجے کے طور پر یہ ماننا پڑا کہ شر کا خالق بھی خدا ہی ہے۔ ایک طرف توحیدی مذہب انسان کو بڑے زور سے یہ تلقین کرتا ہے کہ شر سے بچو اور خیر کی طرف آؤ، بدی کی سزا کے لیے جہنم سے ڈراتا ہے اور نیکی کے معاوضے میں جنت یا خدا کی خوشنودی پیش کرتا ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ تعلیم بھی دیتا ہے کہ ہدایت اور گمراہی سب خدا کی جانب سے ہے کوئی شخص خدا کی مرضی کے بغیر ہدایت نہیں پاسکتا اور کوئی شخص خدا کی مرضی کے بغیر گمراہ نہیں ہوسکتا خدا ہی نے بعضوں کو جنت کے لیے بنایا ہے اور بعضوں کو جہنم کے لیے۔ خدا کی تقدیر اٹل ہے کوئی اس کو پلٹ نہیں سکتا۔ جو جس کے مقدر میں ہے وہ ازل سے لوحِ محفوظ پر لکھا ہوا ہے۔ جب عقل اس متضاد تعلیم سے ٹھوکر کھاتی ہے تو یہ تقاضا کیا جاتا ہے کہ یہاں عقل سے کام نہ لو، بس ایمان لے آؤ کہ یہ دونوں باتیں دُرست ہیں۔ خیر و شر جبر و اختیار اور جزا و سزا کے عقدۂ لاینحل نے مذہب اور عقل کے مابین ایک جنگ بپا کر رکھی ہے جس سے اخلاق کی بنیادیں متزلزل ہو جاتی ہیں۔

فلاطینوس کی تعلیم میں اس گتھی کو سُلجھانے کی کوشش کی گئی ہے اس میں یہ تسلیم نہیں کیا گیا کہ خدا کے قادرِ مطلق ہونے کے یہ معنی ہیں کہ کوئی پتّا حکمِ الٰہی کے بغیر نہیں ہل سکتا۔ وہ کہتا ہے کہ خدا کی براہِ راست کائنات پر اس قسم کی فرماں روائی نہیں ہے۔ ذات میں سے تنزلات کے اندر اوّلین تنزل عقل ہے جو ذات سے قریب ترین اور اس کا آئینہ ہے۔ لیکن یہ عقل بھی جزئیات پر حاوی نہیں، جزئیات آگے مزید تنزلات کے بعد پیدا ہوتی ہیں۔ عقلِ کُل کے بعد نفسِ کُل ہے جو مادّے کی خلل اندازی سے اجسام بناتا ہے اور عالمِ کثرت اس سے ظہور میں آتا ہے، اسی عالمِ کثرت میں انفرادی ارواح بھی ہیں جن کے اندر اختیار

پیدا ہو جاتا ہے۔ اختیار خدا کی عطا کی ہوئی چیز نہیں بلکہ تنزل کا نتیجہ ہے۔ خود خدا کے اندر نہ اختیار ہے اور نہ جبر، یہ دونوں تصورات یا ملکات تنزل اور کمزوری سے پیدا ہوتے ہیں۔ روحِ انسانی کا ایک رُخ نفسِ کُل اور عقلِ کُل کی طرف ہے اور دوسرا رُخ مادّے کی طرف۔ اس لیے اس کا میلان دونوں طرف ہو سکتا ہے۔ دونوں طرف میلان کے اِمکان کو اختیار کہتے ہیں۔ اختیار کوئی قابلِ فخر ملکہ نہیں ہے۔ روح کا صاحبِ اختیار ہونا اس کی ماہیت کی دو رُخی سے لازم آتا ہے۔ روح اگر اعلیٰ منزل کی طرف جانا چاہے تو خدا اس میں معاون یا مزاحم نہیں ہوتا اور اگر نیچے کی طرف گرنا چاہے تو بھی اس کو اختیار ہے اس میں ذاتِ مطلقہ کو کوئی دخل نہیں۔ ہستی کی ساخت ہی یہی ہے کہ اس میں تدریج موجود ہے۔ فعلیّت اور انفعال کی یہ صورت ہے کہ ہر چیز اپنے سے نیچے کے درجے پر عمل کرتی ہے لیکن اپنے سے اوپر کے درجے سے فیض حاصل کرنے کے لیے اس کو فعلیّت کی ضرورت نہیں بلکہ تزکیے کی ضرورت ہے جس سے وہ ظرفِ قابل بن جائے۔ اپنے کو ادنیٰ سے خالی کر دے تو اعلیٰ کا نزول اس میں خود بخود ہو جائے گا:

من از ہر سہ عالم جدا گشتہ ام
تہی گشتہ از خود خدا گشتہ ام

صاحبِ اختیار ہونا روح کی اصلیّت ہے۔ خدا کی ماہیت میں یہ داخل نہیں ہو سکتا لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ خدا مجبور ہے۔ وہ جبر اور اختیار دونوں سے بالاتر ہے، ان میں سے جس تصور کا اس پر اطلاق کیا جائے گا وہ انسان کو مغالطات کے چکر میں پھنسا دے گا۔ خدا کو انسان کی طرح صاحبِ ارادہ اور صاحبِ شعور اور عالم و عاملِ جزئیات قرار دینے سے جبر و اختیار کا عقدۂ لاینحل پیدا ہوتا ہے۔ اگر خدا کو ان صفات سے بالاتر قرار دیا جائے اور ان صفات کو فقط مظاہر میں اور انسانی روح کی صفات میں داخل سمجھا جائے تو کوئی مشکل پیش نہیں آتی۔ اخلاقی زندگی کے لیے اختیار لازمی ہے، اختیار کو تسلیم کرنے کے بغیر چارہ نہیں، جو شخص اپنے آپ کو جبری کہتا ہے اور پھر نیکی اور بدی اور جزا و سزا کا بھی ذکر کرتا ہے وہ ایک متناقض بات کر رہا ہے۔ اس سے نہ انسان کی ماہیت پر کوئی روشنی پڑتی ہے اور نہ خدا کی ماہیت پر۔ بلکہ خود اختیار رکھنے والا اور باقی سب کو مجبور بنانے والا خدا نیکی کے معاملے میں انسان سے بھی ادنیٰ ہو جاتا ہے۔ جبر

کے تصور سے مایوسی پیدا ہوتی ہے اور تزکیہ و ترقی کا عمل بھی مسدود ہو جاتا ہے۔ اقدارِ انسانی میں سب سے اساسی قدر نیکی ہے۔ فلاطینوس نے اپنی تعلیم سے نیکی کی ضرورت کو بھی ثابت کیا اور اس کے امکان کے لیے بھی ایک پختہ اساس قائم کر دی۔

زندگی کی دوسری بڑی قدر حُسن ہے۔ یونانیوں کی قوم بڑی صناع، حُسن پرست اور حُسن آفریں تھی لیکن عجیب بات ہے کہ وہ کوئی اہم نظریہ ٔحُسن قائم نہ کر سکے۔ سقراط، افلاطون اور ارسطو نے کبھی جمال کو عقلی کلّیات کے ماتحت کر دیا اور کبھی فضیلت یا نیکی کے نقطہ ٔ نظر سے اس کو دیکھا۔ ان حکما نے حُسن کو یا افادیت کے زاویہ ٔ نگاہ سے یا اس کو فطرت کی نقالی قرار دیا۔ افلاطون نے شاعری کو حقارت کی نظر سے دیکھا اور مصوروں اور بُت تراشوں کی نسبت کہا کہ وہ مظاہر و اجسام کے نقال ہیں۔ مظاہر خود حقیقت کی مسخ شدہ صورتیں ہیں اور مصور اس مسخ شدہ حقیقت کو اور زیادہ مسخ کر دیتا ہے، اشیا خود سایہ ہیں اور ان کی نقل سایے کا سایہ ہے جو بالکل بے مایہ ہے۔ لیکن فلاطینوس نے تمام کائنات کو ایک روحانی جلوہ بنا دیا۔ عالمِ فطرت میں جو نظم اور حُسن نظر آتا ہے وہ عالمِ روح کے انعکاس کی بدولت ہے۔ روح جب محسوسات میں جلوہ گر ہوتی ہے تو حسین معلوم ہوتی ہے۔ جس حد تک کہ مادّہ روح کا آئینہ ہو سکتا ہے اس حد تک وہ جمیل ہو جاتا ہے۔ فلاطینوس کی تعلیم سب سے پہلی تعلیم ہے جس میں جمالیات کو الہیات میں داخل کیا گیا ہے۔ افلاطون کی تعلیم میں کہیں کہیں اس کے اشارے پائے جاتے تھے لیکن فلاطینوس نے ان میں بڑی وضاحت پیدا کر دی۔ اس تعلیم کے مطابق ذوقِ جمال کی ایک مستقل قیمت قائم ہو جاتی ہے اور حُسن پرستی و حُسن آفرینی تزکیہ ٔ روح اور عرفان میں داخل ہو جاتی ہیں۔

سینٹ آگسٹائن (۳۵۴ - ۴۳۰ عیسوی)

مغربی فلسفہ اور مغربی نظریاتِ حیات کا ماخذ ایک طرف یونانی حکمت اور رومائی تہذیب و تمدن ہے اور دوسری طرف عیسائیت۔ عیسائیت سے مُراد صرف مسیح علیہ السلام کی اصلی تعلیم نہیں ہے بلکہ اس کی وہ صورتیں جو یہ تعلیم مرورِ ایّام کے ساتھ اختیار کرتی گئی۔ انجیل مقدس کے لکھنے والوں نے مسیحؑ کے بہت بعد جب اس کو قلم بند کیا تو اپنے مخصوص اندازوں میں اس کو پیش کیا۔ انجیل مقدس کے چار مصنفوں کے بیانات میں بہت کچھ

اختلاف پایا جاتا ہے ان میں سے کسی کا انداز ہ سادہ ہے اور کسی کا فلسفیانہ، جس میں اس زمانے کے فلسفے کی اصطلاحیں بھی استعمال کی گئی ہیں۔ عیسائی نظریات کی صورت پذیری سب سے پہلے اور تاریخی حیثیت سے نہایت مؤثر انداز میں پولوس کے ہاتھوں سے ہوئی۔ اس لیے بعض نقادوں کی رائے ہے کہ صدیوں تک جو چیز عیسائیت کہلاتی رہی وہ اس قدر عیسائیت نہیں ہے جتنی کہ پولوسیت ہے۔ پولوس نے جو حضرت عیسیٰؑ کے حواریوں میں سے نہیں ہے اور جس نے حضرت عیسیٰؑ سے براہِ راست کچھ نہیں سُنا۔ دوسروں سے سُنی ہوئی تعلیم کو جو کچھ سمجھا اس کو مدون کر دیا۔

عیسوی تاریخ میں پولوس کے بعد سب سے زیادہ موثر اور اہم شخصیت سینٹ آگسٹائن کی ہے۔ عیسوی فلسفہ اور عیسوی دینیات میں اس کو وہی مقام حاصل ہے جو اسلامی تعلیمِ دین میں امام غزالیؒ کا ہے، اگرچہ ان دونوں کی زندگیاں بہت کچھ مختلف ہیں۔ آگسٹائن لاطینی کلیسا کے چار آبائے اساطین میں سے ہے اور ان چاروں میں سے اس کا مرتبہ سب سے بلند ہے۔ وہ نومیڈیا میں شہر ٹاگاسٹ میں پیدا ہوا جس کو اب سوق احراس کہتے ہیں۔ اس کا سن ولادت ۱۳ نومبر ۳۵۴ء ہے۔ اس کا باپ پٹر لیبوس اس کی ولادت کے زمانے میں عیسائی نہیں تھا لیکن اس کی ماں مونیکا بڑی متقی اور راسخ الاعتقاد عیسائی تھی۔ اس کی دین داری ہمیشہ سے عیسائیوں میں عورتوں کے لیے ایک اسوۂ حسنہ شمار ہوتی ہے۔ یہ ولیہ بڑی مضطرب رہتی تھی کہ اس کا شوہر بھی بے دین ہے اور اس کا عزیز بیٹا بھی اور وہ دن رات بڑے خشوع و خضوع سے اُن کے لیے دعائیں کرتی رہتی تھی کہ خدا ان کو راہِ راست پر لائے وہ اپنے بیٹے کو حضرت عیسیٰؑ سے محبت کرنے اور ان پر ایمان لانے کی تلقین کرتی رہتی لیکن اس پر کچھ زیادہ اثر نہیں ہوتا تھا۔ ایک مرتبہ جب وہ بہت بیمار ہوا تو اس پر راضی ہو گیا کہ اس کو بپتسمہ دیا جائے لیکن بیماری سے افاقے کے بعد پھر اس کی نیت بدل گئی۔ اس کا باپ ایک شوقین مزاج امیر تھا اور مذہبی و اخلاقی زندگی کی طرف مائل نہیں تھا اس نے بیٹے کو فنِ خطابت کی تعلیم دلوائی اور اس پر زرِ کثیر خرچ کیا۔ یونان میں اور روما میں وکالت اور سیاسی لیڈری کے لیے سب سے زیادہ اہم فن تقریر کا فن تھا۔ قوم کے اندر اعلیٰ مراتب اچھا مقرر ہونے سے ہی حاصل ہو سکتے تھے جیسے آج کل کی جمہوری یا نیم جمہوری حکومتوں میں بھی اچھا مقرر ہونا کامیابی کا راستہ ہے۔

اچھے خطیب ہونے کے لیے کسی قدر عالم اور ادیب ہونے کی بھی ضرورت تھی۔ اس سلسلے میں جو کچھ آیا آگسٹائن نے بڑی محنت سے حاصل کیا۔ آگسٹائن تعلیم کی غرض سے کار تھیج بھی گیا اور ایک مدت تک وہاں رہا۔ اس نے لاطینی شعرا کا بڑے ذوق و شوق سے مطالعہ کیا جس کے اثرات اس کی تصانیف میں موجود ہیں۔ یونانی زبان سے اس کی واقفیت بہت زیادہ نہ تھی، معلوم نہیں کہ عیسوی صحائف کو یونانی زبان میں پڑھ سکتا تھا یا نہیں۔ علم دوستی کے ساتھ اس کی ہوس پرستی بھی جاری تھی۔ عنفوانِ شباب ہی میں ایک لڑکی سے اس نے بے نکاحی تعلق پیدا کر لیا تھا۔ اس سے اس کا ایک بیٹا ہوا جس کا نام اس نے "Adeodatus" یعنی خدا داد رکھا۔ اپنے سوانح میں اس نے اس دور کو اپنی زندگی کا زمانۂ ظلمت و جہل قرار دیا ہے اور خامۂ خوں چکاں سے اپنی کمزوریوں اور اپنے گناہوں کو قلم بند کیا ہے۔ لیکن اس کی عیش پسندی صداقت کی تلاش کو مانع نہیں تھی۔ اس کے گردوپیش جو علوم اور مذاہب تھے اُن کا برابر مطالعہ کرتا رہتا اور ان کو جانچتا رہتا تھا۔ سب سے پہلے وہ مانی کے مذہب سے متاثر ہوا اور عرصے تک اس کو یقین رہا کہ صداقت اسی مذہب میں ہے۔ یہ مذہب زرتشتی اور عیسوی عناصر کا ایک مرکب تھا۔ خدا اور شیطان کی کشمکش کو عیسائیوں کے ایک فرقے نے جو اپنے آپ کو "عرفا" (Gnostics) کہتے تھے۔ اپنے نظامِ افکار و تخیلات میں ایک خاص صورت میں پیش کیا تھا۔ زرتشت کے مذہب میں بھی یزداں اور اہرمن کی پیکارِ ازلی ایک بنیادی نظریہ تھا مانی نے ان دونوں تعلیموں کو ملا کر ایک مذہب بنا دیا تھا جس کا اس زمانے میں بہت چرچا تھا۔ آگسٹائن اپنی زندگی میں خیر و شر کی شدید کشمکش محسوس کرتا تھا اس لیے شر کو بھی ایک بنیادی حقیقت سمجھنے پر مجبور تھا۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ اس کو یہ یقین تھا کہ نور ظلمت پر غالب آسکتا ہے۔ لیکن عفت ضبطِ نفس اور تزکیۂ قلب کے دُشوار گزار خار زار میں سے گزرنا اس کو محال معلوم ہوتا تھا۔ رفتہ رفتہ مانیت کی گرفت اس پر سے ڈھیلی ہوتی گئی اور اس نے محسوس کرنا شروع کیا کہ یہ اصل مسئلے کا حل نہیں ہے۔ اس دور میں اس کو ریاضیات، ہیئت اور دیگر علومِ طبیعیہ میں بھی انہماک تھا جن کا یہ اثر ہوا کہ وہ مانیت کے نظریات کو توہمات سمجھنے لگا اور محسوس کرنے لگا کہ انسان کے نفس کے اندر بھی خیر و شر کی اس قسم کی ثنویت نہیں ہے جو مانیت میں پائی جاتی ہے۔ قریباً نو برس اس طرح گزارنے کے بعد وہ

صرف و نحو کا معلّم ہو گیا۔ وہ بہت کامیاب معلّم تھا اور طلبا کی شخصیت پر بھی اس کا اثر پڑتا تھا۔ وہ کارتھیج کے ہوس پرستوں کی صحبت سے گریز کر کے روما چلا آیا لیکن یہاں بھی وہ مطمئن نہ ہوا کیوں کہ یہاں بھی اس کے احباب زیادہ تر مانی مذہب کے تھے جس سے وہ بیزار ہو چکا تھا۔ اس کے بعد وہ لوگوں کی دعوت پر میلان چلا گیا جہاں خطابت کے معلّم کی ضرورت تھی۔ یہ جستجوئے حقیقت اور پیکارِ نفس وہاں بھی جاری رہی۔ یہاں اس نے مانیت کو پوری طرح ترک کر دیا اور افلاطون کے پیرووں کی جدید اکاڈمی کے زیرِ اثر آیا۔ اس وقت یہ اکاڈمی تشکیک میں مبتلا تھی لیکن تشکیکِ محض کس کو مطمئن کر سکتی ہے وہ جلد اس نتیجے پر پہنچ گیا کہ حکمت و صداقت یہاں بھی نہیں ہے۔ اس کے بعد وہ نوفلاطونیت کی طرف رجوع ہوا، فلاطینوس کا مکمل فلسفہ و مذہب اس کے سامنے تھا۔ یہ عظیم الشان فلسفیانہ مذہب اس کو بہت دل کش معلوم ہوا۔ مانیت کی ثنویت کے مقابلے میں یہاں وحدانیت تھی۔ یہاں عین حیات میں دوئی نہیں تھی اور مادّیت کے مقابلے میں تصورات کا عالم عقلی و ابدی تھا۔ اس تعلیم سے اس کے اندر یہ عقیدہ پیدا ہوا کہ مادّی عالم کے مطالعہ اور مادّی مظاہر کے استقرا سے صداقت حاصل نہیں ہو سکتی، اس کو یقین ہو گیا کہ خدا ایک غیر مرئی اور غیر متغیر حقیقت ہے۔ اسی زمانے میں اس کو میلان کے بشپ امبروز کے وعظ سننے کا موقع ملا۔ یہ شخص علوم و فنون کا ماہر تھا۔ تہذیب و تمدن سے بیگانہ نہیں تھا لیکن ساتھ ہی ساتھ اعلیٰ درجے کا عیسائی بھی تھا۔ اس کے وعظ بڑے خطیبانہ اور مؤثر ہوتے تھے۔ آگستائن کے دل میں خواہش پیدا ہوئی کہ اس سے ملاقات کرے اور براہِ راست مسائل پر گفتگو کرے۔ لیکن یہ موقع اس کو آسانی سے نہ مل سکتا تھا۔ امبروز کے ہاں لوگ بے تکلف آ جا سکتے تھے لیکن وہ اپنے مطالعے اور اپنے فرائض میں ایسا منہمک رہتا تھا کہ کسی کے ساتھ بحث مباحثے کی اس کو فرصت نہ تھی۔ آگستائن اس کے ہاں کئی بار گیا لیکن بات کیے بغیر واپس ہونا پڑا۔ اس کے وعظ آگستائن کے دل میں گھر کرتے گئے اسی زمانے میں وہ پولوس کے خطوط بھی پڑھ رہا تھا جو اس کے ضمیر میں جگہ حاصل کر رہے تھے۔ یہ تمام تعلیم ہوس کشی کی تعلیم تھی اور یہ ہوس پرستی میں برابر مبتلا تھا۔ یہ کارزارِ نفس اس کے لیے روز بروز جاں کاہ ہوتی گئی۔ اب اس کی باقاعدہ ایک جگہ نسبت ہو گئی اور اس نے اپنی غیر منکوحہ محبوبہ کو چھوڑ دیا۔ لیکن ابھی اس کی منسوبہ بالغ نہیں تھی اور یہ

حضرت تنہا رہنے کے عادی نہیں تھے اس لیے اس دوران میں کہیں اور ناجائز تعلق پیدا کرلیا۔ اپنے شعور کی گہرائیوں میں وہ آمادۂ گریز ہو رہا تھا لیکن عمر بھر کی عادتوں کی وجہ سے ہوس کی زنجیروں کو توڑنے کی ہمت نہیں تھی۔ آخر ایک عیسائی بزرگ نے اس کو زور شور سے تلقین کی کہ تم راہب بن جاؤ اور اس سے بیان کیا کہ یہ کوئی ناممکن بات نہیں ہے، تمھارے جیسے دو عہدہ دار تمھاری طرح منسوب ہو چکے تھے لیکن یک بیک دنیا سے منہ پھیر کر راہب بن گئے۔ یہ سُن کر اس کے اندر ایسا ہیجان ہوا کہ وہ گھبرا کر گھر سے باہر نکل گیا اور انجیر کے ایک درخت کے نیچے بیٹھ کر پھوٹ پھوٹ کر رونے لگا اور خدا سے التجا کرنے لگا۔ اسے ایسا معلوم ہوا کہ کوئی کہہ رہا ہے کہ اُٹھ خدا کی کتاب اُٹھا اور پڑھ۔ اُٹھ خدا کی کتاب اُٹھا اور پڑھ۔ وہ اُٹھا اور وہاں گیا جہاں کتاب پڑی تھی۔ اس نے کتاب کھولی تو سامنے یہ فقرے تھے جو "خط بنام اہلِ روما" میں ہیں۔ "تمھیں شراب خواری، زناکاری اور حرص وحسد کی کشمکش میں کچھ نہیں ملے گا۔ مسیح پر ایمان لاؤ اس پر بھروسا کر کے اپنی زندگی کو اس کے حوالے کر دو اور جسمانی شہوات کو پورا کرنے کی فکر چھوڑ دو۔" آگستائن اپنے سوانح میں لکھتا ہے کہ یہ فقرہ تیر کی طرح میرے دل میں اُتر گیا۔ اس سے آگے پڑھنے کی ہمت نہ رہی نہ خواہش، ایسا معلوم ہوا کہ میرا قلب نورِ سکون و سرور سے لبریز ہو گیا ہے اور شبہات کی تمام تاریکیاں کافور ہو گئی ہیں۔ بیوی بچوں کی محبت اور دنیا کی تمام آرزوئیں یک قلم دل سے نکل گئیں اور میری وہی کیفیت ہو گئی جو میرے متعلق کئی سال قبل میری ماں نے رویا میں دیکھی تھی یہ تمام کیفیت آگستائن نے اپنی "آپ بیتی" میں لکھی ہے۔ یہ ۳۸۶ء کے موسمِ گرما کا واقعہ ہے اور یہی واقعہ اس کے تبدیل مذہب کے نام سے مشہور ہے۔ اس کے بعد اس کے لیے اپنے عہدے پر رہنا اور ملازمت کرنا دشوار ہو گیا۔ اسی سوچ میں تھا کہ کس طرح اس سے پیچھا چھڑائے کہ اس کی چھاتی میں شدید تکلیف محسوس ہونے لگی اور وہ کئی مہینے تک کام کاج کے قابل نہ رہا۔ وہ میلان کے قریب دیہات میں ایک مکان میں منتقل ہو گیا جو ایک دوست نے اس کو رہنے کے لیے دیا یہیں سے اس نے بشپ کے پاس بپتسمہ لینے کی درخواست بھیجی۔ اس انقلاب کے باوجود اس کے مذہبی خیالات ابھی تک بہت حد تک غیر متعین تھے اور باطنی انقلاب کے مقابلے میں عادات میں ظاہری انقلاب اس قدر نمایاں نظر نہیں آتا تھا۔

دوسرے سال موسمِ بہار میں اس نے تینتیس برس کی عمر میں بپتسمہ حاصل کیا۔ اس کے ساتھ اس کا بیٹا خداداد اور اس کا دوست الیپیوس بھی کلیسا میں داخل ہو گئے۔ اس کی ماں مونیکا اس کے پاس آ گئی اور بہت خوش ہوئی کہ خدا نے اس کی التجاؤں کو قبول کیا۔ ماں کی وفات سے پہلے جو گفتگوئیں اُن کے مابین ہوئیں اُن کو آگستائن نے بڑی ادبی لطافت سے بیان کیا ہے۔

اس کے بعد فوراً وہ اپنے وطن واپس نہ جاسکا بلکہ ایک سال تک روما میں رہا اور مانیت کے خلاف مناظرانہ تصانیف کرتا رہا۔ جب وہ وطن واپس آیا تو اس نے ایک چھوٹی سی مذہبی جماعت بنائی جو اسے امام اور پیشوا سمجھتی تھی۔ اس کی زندگی اس وقت باقاعدہ طور پر راہبانہ نہیں تھی۔ لیکن اس یکسوئی سے جو تجربات اس کو حاصل ہوئے وہ بلاشبہ اس راہبی نظام کی اساس تھے جسے اس نے بعد میں مرتب کیا۔ اس قسم کے عالم اور مناظر کے تبدیلِ مذہب کا بہت چرچا ہوا اور کثرت سے لوگوں نے اس سے درخواست کرنی شروع کی کہ وہ خلوت سے نکل کر باقاعدہ طور پر کلیسا کے نظام میں داخل ہو کر اس کی خدمت کرے۔ تھوڑے عرصے کے بعد آگستائن کو بشپ بنادیا گیا۔

آگستائن بہت لکھنے والا شخص تھا۔ کلیسا میں داخل ہونے سے قبل وہ کئی رسالے لکھ چکا تھا۔ ایک رسالہ جدید اکاڈمی کی تشکیک کے خلاف تھا۔ ایک رسالہ "حیاتِ سعید" پر، ایک رسالہ کائنات کے اندر شر کی اہمیت پر، ایک روحانی صداقتوں کے تحقق پر۔ عیسائی ہونے سے تھوڑا ہی عرصہ پیشتر وہ بقائے روح پر ایک رسالہ لکھ رہا تھا۔ غرضے کہ فلسفیانہ اور مذہبی مباحث پر مدت سے اس کا قلم چل رہا تھا۔ ان تمام تصانیف میں نوفلاطونیت کا اندازِ فکر بہت نمایاں ہے۔ اس زمانے میں بہت سے لوگ اسی پُل پر سے عبور کر کے عیسائیت کی طرف آئے۔ لیکن اس میں شک ہو سکتا ہے کہ عیسائیت نے نوفلاطونیت پر جو فتح حاصل کی وہ اس کو منسوخ اور مغلوب کر کے حاصل کی یا اس کی تعلیم کے اہم عناصر کو اپنے اندر جذب کر کے اپنی قوت میں اضافہ کر لیا۔ یہ زمانہ بڑے شدید علمی اور مذہبی ہیجان کا زمانہ تھا۔ عیسوی کلیسا کے اندر بھی عقائد کے اختلاف نے کشمکش پیدا کر دی تھی اور کلیسا کے باہر بھی دوسرے ادیان اور دوسرے فلسفے اپنی بقا کے لیے جدوجہد کر رہے تھے۔ اس دور کا کوئی متنازع فیہ مسئلہ ایسا نہیں جس میں آگستائن نے زور شور سے حصہ نہ لیا ہو۔ ان میں سے بعض جھگڑے خاص

عیسوی کلیسا کے ساتھ وابستہ ہیں جن سے عام تاریخِ فکر کو کوئی تعلق نہیں لیکن بعض بحثیں مذہبی فلسفے کی اساسی بحثیں ہیں جو آج بھی اسی قدر اہم ہیں جس قدر کہ اس زمانے میں تھیں۔

ہم اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں کہ حضرت مسیحؑ کی تعلیم پر مختلف مُفسروں نے مختلف رنگ چڑھایا اور بعد کی صدیوں میں عیسائیت پر جو رنگ غالب آگیا اس کو حضرت مسیحؑ کی تعلیم نہیں سمجھنا چاہیے بلکہ یہ سمجھنا چاہیے کہ کلیسا کے اندر خاص پیشواؤں نے اس کو اپنے مخصوص اندازِ فکر میں ڈھال لیا ہے۔ قریباً دو ہزار برس سے عیسوی عقائد میں بعض باتیں بنیادی شمار ہوتی ہیں جن میں سے ایک زوالِ آدم اور گناہِ فطری کا مسئلہ ہے اور وہ یہ ہے کہ حضرت آدمؑ کا گناہ اس کی فطرت کا جز بن گیا اور وہ ایسا گناہ نہیں تھا کہ خدا اس کو محض توبہ کرنے پر معاف کر سکے۔ اس کے علاوہ جس طرح قدیم مطلق العنان حکومتوں میں ایک شخص کا گناہ تمام خاندان اور قبیلے کا گناہ شمار ہوتا تھا اور اس کی پاداش میں سیکڑوں بے گناہ بھی سزایاب ہوتے تھے وہ حالت آدمؑ کے گناہ کی قرار دی گئی۔ اُن کا جنت سے نکالا جانا کافی سزا نہ تھی، اُن کی اولاد میں تاقیامت ہر بچہ جو پیدا ہوتا ہے وہ گناہِ جدِ امجد کی وجہ سے گناہ سے ملوث فطرت لے کر پیدا ہوتا ہے۔ گناہ نوعِ آدمؑ کو ورثے میں ملتا ہے جس سے نیکی کی زندگی بھی اس کو نجات نہیں دلوا سکتی۔ خالی نیکی کافی نہیں ہے۔ جب تک کہ حضرت مسیحؑ کے ابن اللہ بن کر کفارہ ہونے کو تسلیم نہ کیا جائے تب تک جہنم میں جانا ناگزیر ہے۔ انسان کی فطرت محض اس عقیدے اور اللہ کے فضل کی بدولت پاکیزہ ہو کر نجات حاصل کر سکتی ہے۔ حضرت مسیحؑ کی تعلیم جس صورت میں اب انجیلِ مقدس میں ملتی ہے اگرچہ اس میں سے اصلی تعلیم کو اخذ کرنا دُشوار ہو گیا ہے تاہم اس صورت میں بھی ہبوطِ آدمؑ کی وجہ سے انسانوں کی فطری اور اساسی گناہ گاری کا عقیدہ اس میں نہیں ہے اور نہ حضرت مسیحؑ کا تمام نوعِ انسان کے لیے کفارہ ہونا اور سب کے گناہ اپنی گردن پر لے کر قربان ہونا ثابت ہوتا ہے۔ یہ عقیدہ آگسٹائن سے پہلے پیدا ہو چکا تھا لیکن عیسوی عقائد میں اس کی جڑوں کو مضبوط کرنا آگسٹائن ہی کا کام ہے۔ وہ خود گناہ گاری کی زندگی بسر کر چکا تھا کہ علم و عمل اس کو گناہ سے چھڑانے میں ناکام رہے، آخر میں مسیحی عقیدے اور خدا کے فضل نے اس کو نجات دلوائی۔ گناہ کی گرفت اس کے قلب پر ایسی شدید تھی کہ وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ میلانِ معصیت انسان کی اصلی فطرت ہے۔ انسان کی گناہ

گاری اور بے بسی پر اس نے عیسوی عقائد کی ایک سر بفلک تعمیر کھڑی کر دی۔

اس بحث کو مباحثۂ پیلاگی کہتے ہیں۔ پیلاگیوس اس مناظرے میں اس کا مدِ مقابل تھا جس کے شاگرد سلسٹیوس اور جیولیانوس بھی اس کے ساتھ شریک تھے۔ پیلاگیوس کی نسبت یقینی طور پر معلوم نہیں ہوتا کہ وہ کہاں کا رہنے والا تھا۔ آگسٹائن اس کو برطانوی کہتا ہے، کوئی اس کو آئرلینڈ کا رہنے والا بتاتا ہے اور کوئی اسکاٹ لینڈ کا۔ بہر حال اس کا وطن یہیں کہیں تھا۔ اس کے حالات اور اس کی تعلیم سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نہایت پاکیزہ سیرت کا شخص تھا جو اصلاحِ جماعت کے کاموں میں لگا رہتا تھا۔ اس کا عقیدہ تھا کہ انسان کے فطری ہیجانات اور اس کی جبلتیں بُری نہیں ہیں۔ وہ ایک صاحبِ شعور اور صاحبِ اختیار ہستی ہے، وہ نیکی بھی کرتا ہے اور برائی بھی دونوں طرح کی استعداد اس میں موجود ہے، وہ تعلیم و تربیت اور عمل سے اصلاح پذیر ہے۔ اس کی اصلاح سے مایوس ہونا خلقت پر اور خدا کی رحمت پر الزام لگانا ہے۔ وہ ۴۰۰ء کے قریب روما گیا اور وہاں عرصے تک رہا، بہت سے لوگ اس کے ہم خیال ہو گئے۔ اس کے شاگرد سیلسٹیوس نے اس کی تعلیم کو منظم اور مدون کیا تو یہ عقیدہ عام عیسوی عقیدے سے بری طرح ٹکرایا۔ یہ شاگرد جب ۴۱۱ء میں استاد کے ساتھ شمالی افریقہ میں سفر کر رہا تھا تو اس عقیدے کی بنا پر اس پر کفر کا فتویٰ لگایا گیا اور اسے کارتھیج کے اسقف کے سامنے جواب دہی کے لیے حاضر ہونا پڑا۔ اس پر الحاد کا الزام مذکورۂ ذیل عقائد کی وجہ سے لگا۔

(۱) حضرت آدمؑ کا گناہ ایک ذاتی لغزش تھی جس کا جو کچھ بھی اثر ہوا وہ اس کی اپنی ذات تک محدود رہا۔ حضرت آدمؑ کی فطرت میں گناہ نہ پہلے رَچا ہوا تھا اور نہ بعد میں رچا۔ ایک بات تھی جو آئی گئی ہو گئی۔

(۲) ہر انسان فطرتِ صحیحہ پر پیدا ہوتا ہے لیکن ماحول کے غلط اثرات اور شعور و اختیار کے غلط استعمال سے وہ گناہ بھی کر سکتا ہے لیکن یہ گناہ اس کو چمٹ نہیں جاتا، توبہ سے اور نیکی کرنے سے اس کا اثر زائل ہو جاتا ہے۔ آدمؑ کی اصلی فطرت صحیح تھی ہر ابنِ آدمؑ کی بھی اصلی فطرت صحیح ہوتی ہے۔

(۳) جو بچے معصومیت کی حالت میں مر جاتے ہیں وہ گناہ سے ملوث نہیں ہوتے، خدائے عادل و رحیم ان کو محض اس لیے عذاب نہ دے گا کہ وہ آدمؑ کی اولاد ہیں اور اُن کو بپتسمہ نہیں دیا گیا۔

آگسٹائن سے تقریباً دو صدی بعد ظہورِ اسلام پر عیسائیت اور اسلام میں جو عقائد کی جنگ ہوئی اس کی بِنا بھی زیادہ تر یہی مسئلہ تھا۔ پیلوگوس نے اسلام سے دو صدی پیش تر کلیسا کی عیسائیت پر وہی اعتراض کیے جو بعد میں اسلام کی طرف سے اس پر وارد ہوئے۔ عیسائیت اور نوعِ انسان کی بد قسمتی سے آگسٹائن اس مناظرے میں کلیسا کی مدد اور سیاست کی قوت سے پیلاگیوس پر غالب آگیا اور اس عقیدے نے ڈیڑھ ہزار برس تک عیسوی قلوب میں بڑی ظلمت اور بڑا قنوط پیدا کیا۔ کروڑوں انسان اپنے جسم اور نفس کو ذلیل سمجھ کر اس کو آزار پہنچاتے رہے۔ ان میں سے بعض اسی فطری گناہ کے احساس سے دیوانے بھی ہو جاتے تھے۔ اگر پیلاگیوس کو کامیابی حاصل ہو جاتی تو حضرت مسیحؑ کی تعلیم انسان کے لیے بڑی ہمت افزا بن جاتی اور بعد میں اسلام کا انقلاب اتنا عظیم الشان انقلاب معلوم نہ ہوتا۔ پیلاگیوس شکست کھا گیا لیکن اس کا کام اس سے زیادہ عظیم الشان انسان نے بعد میں بدرجہ کمال انجام دیا، جو عیسائی اسلام میں آگئے وہ گویا پیلاگیوس کے معتقد ہو گئے اور یاس کی بجائے امیدِ رحمت پر زندگی بسر کرنے لگے لیکن افسوس ہے کہ عیسوی دنیا کا بیش تر حصہ آگسٹائن کا شکار ہو گیا۔ جدید عقلی اخلاقی اور تہذیبی انقلابات نے عیسوی دنیا کو بہت کچھ اس تاریک عقیدے سے نکال لیا ہے لیکن جن لوگوں کی طبیعت پر کلیسائی عقائد کا اب بھی قبضہ ہے وہ ابھی تک اسی ظلمت کدۂ یاس میں رہتے ہیں اور انسان کی اصلاح کی کوششوں کے قائل نہیں۔

آگسٹائن نے اس مباحثے میں بڑی قوت صرف کی پیلاگیوس کا شاگرد سیلسٹیوس کلیسا سے خارج کر دیا گیا۔ آگسٹائن نے اس مناظرے میں کوئی پندرہ رسالے تصنیف کیے جن میں یہی ثابت کرنے کی کوشش کی کہ انسان گناہ گار پیدا ہوتا ہے اور فضلِ الٰہی کے بغیر اس کی نجات نہیں ہو سکتی، معصوم بچے جن کو بپتسمہ نہیں دیا گیا وہ دوزخ میں ڈالے جائیں گے۔

جبر اور قدر کے مسئلے میں بھی آگسٹائن پوری قوت کے ساتھ جبر کو ثابت کرتا ہے۔ خدا نے بعض کو ہدایت کے لیے پیدا کیا اور بعض کو گمراہی کے لیے۔ ہدایت اور گمراہی میں انسان کا نیک اور بد ارادہ داخل ہے لیکن اس کا ارادہ خدا کی مشیت سے متعیّن ہے۔ انسان وہی چاہتا ہے جو خدا نے ازل میں اس کے لیے چاہا۔ اس لحاظ سے آدم کا گناہِ اوّلیں بھی خدا کی مرضی کے ماتحت ہو جاتا ہے۔

آگسٹائن کی تعلیم میں بہت سے متضاد عناصر ملتے ہیں اس لیے کہ اس کی فطرت کے

اندر متخاصم عناصر موجود تھے جن کے اندر وہ کامل اتحاد پیدا نہ کر سکا اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس کے زمانے میں متضاد فلسفے موجود تھے جن میں ہر ایک سے وہ کسی نہ کسی حد تک متاثر ہوا۔ کہیں اس کی نوفلاطونیت کی رگ پھڑک اُٹھتی ہے، کہیں مانیت کا اثر باقی ہے، کہیں اس سے قبل کی کاتھولیکی کلیسا کی تعلیم ہے اور کہیں خود حضرت مسیحؑ کی تعلیم اور ان کی زندگی کا نمونہ ہے۔ افلاطون، ارسطو، رواقیت اور یہودیت ہر ایک میں سے اس نے کچھ نہ کچھ لیا اور کچھ نہ کچھ رَد کیا۔ مثلاً یہ رواقیت کا اثر ہے کہ وہ کائنات کو خدا کا مظہر سمجھ سکتا ہے جس کا نظام عقلِ الٰہی کے ماتحت ہے۔ اس لحاظ سے دنیا کو بُرا کہنا غلط ہے۔ بنی اسرائیل کے تصورِ تکوین کو قبول کرتے ہوئے کہ دنیا خدا نے اپنے ارادے سے پیدا کی وہ نوفلاطونیت کے اس عقیدے کو رَد کر دیتا ہے کہ خدا دنیا کا براہِ راست خالق نہیں ہے اور ہستیِ مطلق اور مخلوق کے درمیان کئی واسطے ہیں جو آفرینشِ مظاہر کے ذمے دار ہیں۔ لیکن آگسٹائن کے نزدیک خدا کُل کو مدِ نظر رکھتا ہے جزیا فرد کی بھلائی اس کی حکمت کے لیے کوئی معیار نہیں بن سکتی۔ خدا نے کائنات کو ایک مکمل تصویر بنایا ہے۔ اگر تصویر کا ایک ایک ٹکڑا الگ الگ کر کے دیکھا جائے تو بعض حصے جمیل معلوم ہوں گے اور بعض بھدّے۔ جو حصہ حُسن کے لیے ضروری ہے وہ الگ کر کے محض دھبا دکھائی دے گا۔ کائنات میں کہیں فتور نہیں ہے جو فتور نظر آتا ہے وہ نگاہِ جزبیں کا فتور ہے۔ ہر بے سُری آواز کائنات کی ہمہ گیر موسیقی میں آ کر نغمۂ ازلی کا ایک لازمی جز بن جاتی ہے۔ الگ الگ چیزیں کبھی مفید معلوم ہوتی ہیں اور کبھی مُضر، کوئی فرد نیک ہوتا ہے کوئی بد، کوئی جناتِ نعیم کے لیے بنا ہے اور کوئی جہنم کا ایندھن ہے، لیکن کائنات کو اگر خدا کی نظرِ کُل سے دیکھا جائے تو اس کے اندر کوئی چیز عبث نہیں ہے۔ افراد اپنے اپنے نقطۂ نظر سے خوب و زشت کی تفریق کرتے ہیں ورنہ عالم سراپا جمیل ہے گندے سے گندہ جز کُل کے اندر آ کر پاک ہو جاتا ہے۔ کیا عجیب بات ہے کہ جس شخص کے لیے کائنات عقل و عدل و جمال کا مظہر ہے اس کے لیے انسان مردود اور خبیث ہے جس کی فطری خباثت کو ثابت کرنے کے لیے اس نے اپنی تمام قوت بیان اور قوتِ استدلال صرف کر دی۔ اپنے اندر جس شدید میلانِ گناہ کا وہ تجربہ کر چکا تھا اس کو اس نے فطرتِ انسانی کی اصلیت سمجھ لیا اور یہ خیال نہ کیا کہ یہ اس کی اصلی فطرت کی مسخ شدہ صورت تھی۔

آگسٹائن کی تعلیم میں ان مختلف عناصر کے موجود ہونے کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ ہر گروہ کو اس کے اندر کچھ نہ کچھ اپنے مذاق کے موافق مل جاتا ہے۔ اصلاحِ کلیسا کی تحریک جس کا بانی لوتھر تھا آگسٹائن سے سہارا لے کر اُٹھی۔ لوتھر آگسٹائن کا معتقد تھا، وہ یہ کہتا تھا کہ کلیسا کا نظام آگسٹائن کی تعلیم کے مطابق ہونا چاہیے۔ عیسائیت پر آگسٹائن کے اثر کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ اس کے دونوں متخاصم فرقے آگسٹائن کے نام لیوا ہیں اگرچہ اُن کے ہاں اس کی تعلیم کی تاویلات الگ الگ ہیں۔ عیسوی متکلمین اور عیسوی صوفیا سب اپنے آپ کو اس کا خوشہ چیں سمجھتے ہیں۔ عیسائیت کی تاریخ میں کوئی شخص فکر و عمل پر اثر ڈالنے کے معاملے میں اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ اس کا ایک شاگرد گریگوری پاپائے روم بھی ہو گیا جو گریگوریِ اعظم کے لقب سے مشہور ہے۔

یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس نے دینِ مسیحؑ کی خدمت زیادہ کی یا اس کو خراب زیادہ کیا۔ کلیسا کے بنیادی عقائد توارثِ گناہ، کفارہ اور تثلیث اور شعائرِ کلیسائی کے پابند ہوئے بغیر کسی کا امیدِ نجات نہ رکھنا، ان سب کو آگسٹائن نے استوار کر کے کلیسا کی تعمیر و تنظیم کو مکمل کیا۔ لیکن اس صورت پذیری میں مسیحؑ کی اصلی تعلیم بہت کچھ مسخ ہو گئی۔ مسیحؑ کی محبت اور رواداری کی تعلیم نے شدید تعصب کا رنگ اختیار کر لیا۔ آگسٹائن کے نزدیک جو شخص عقائد اور عمل میں کلیتہً کلیسا کے ماتحت زندگی بسر نہ کرے اس کو زندہ رہنے کا حق حاصل نہیں ہے۔ وہ جس طرح مشیّتِ ایزدی میں جبر کا قائل ہے اسی طرح کلیسا کے جبر کو بھی حق بجانب سمجھتا ہے۔ کلیسا کا یہ جبر صدیوں تک بہت حُریت کُش ثابت ہوا اور اس نے علمی ترقی اور تہذیب و تمدن کو عرصہ دراز تک روکے رکھا۔ صلیبی جنگیں جن سے یورپ میں بڑی تباہی پھیلی اسی تعصب کے شجرِ زقوم کا ثمرہ تھیں۔ کلیسا نے جو دنیاوی قوت حاصل کی وہ بہت کچھ دینِ مسیحؑ کو اپنی اصلی حالت سے ہٹا کر کی۔

مذہبِ عیسوی کے عقائد کے لیے فلسفیانہ اساس قائم کرنے کے واسطے آگسٹائن نے جو نظریات قائم کیے ان میں سے بعض تاریخ و فلسفے میں خاص اہمیت رکھتے ہیں۔ اس نے کہا کہ انسان کے علم کی بنیاد بدیہی حقائق پر قائم ہونی چاہیے۔ سوال یہ ہے کہ یہ بدیہی مرکزِ علم کہاں ہے۔ انسان ہر چیز پر شک کر سکتا ہے۔ حواس کا دھوکا ایک کھلی حقیقت ہے۔ خارجی عالم کے وجود پر بھی انسان شک کر سکتا ہے، کون کہہ سکتا ہے کہ وہ جو کچھ دیکھتا ہے وہ اس کا خواب

نہیں۔ انسان ہر چیز کے وجود سے انکار کر سکتا ہے۔ اس لیے خارج کے مطالعے سے کسی بدیہی مرکز پر نہیں پہنچ سکے۔ ہاں ایک امر ایسا ہے جس پر شک کرنے والے کو بھی شک نہیں ہو سکتا اور وہ یہ ہے کہ وہ شک کر رہا ہے۔ گویا شک کے راستے سے انسان یقین تک پہنچتا ہے اور وہ یقین یہ ہے کہ میں ہوں، اگر فلسفیانہ تحقیق میں انسان کا نقطۂ آغاز کوئی بدیہی حقیقت ہونی چاہیے تو وہ بدیہی حقیقت خود اس کے نفس کا عملِ تشکیک ہے۔ وہ شک پر شک نہیں کر سکتا۔ اس کے بعد آگسٹائن عملِ تشکیک کی تحلیل سے ثانوی قسم کے بدیہیات حاصل کرتا ہے۔ شک صرف یقین کے مقابلے میں پیدا ہو سکتا ہے، اگر یقین کا کوئی احساس یا معیار انسان کے نفس میں نہ ہو تو اس کو یہ وہم بھی نہیں ہو سکتا کہ اس کے مشاہدات اور تجربات اصلی ہیں یا نہیں۔ اس سے لازم آتا ہے کہ شک کرنے والے کے نفس میں حقیقت اور صداقت کا کوئی معیار مضمر ہے۔ انسان سعادت کا طالب ہے اور سعادت حقیقت کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ اس کی طلبِ سعادت کسی مستقل حقیقت کے وجود کو لازم اور قابلِ حصول بنا دیتی ہے۔ آگسٹائن نے یقین کے مرکز کو انسان کے شعور کے اندر تلاش کر لیا، عملِ شک نے شعور کی حقیقت کو یقینی بنا دیا اگر شک کرنے والا یہ کہے کہ ممکن ہے کہ میں اس بارے میں بھی غلطی کر رہا ہوں تو بھی اس سے تو گریز نہیں کہ غلطی کرنے کے لیے پھر تو میرا ہونا لازمی اور یقینی ہے۔ شک کو غلط سمجھنا بھی میرے نفس کی ہستی کا قطعی ثبوت ہے۔ اس اساسی یقین کی تحلیل سے شعور کے مختلف پہلوؤں کی حقیقت بھی واضح ہو جاتی ہے۔ شک کرنے والا صرف یہی یقین نہیں کرتا کہ ”میں ہوں“ بلکہ میں ایک جاننے والی یاد رکھنے والی اور ارادہ کرنے والی ہستی ہوں۔ پہلے ادراکات اس کے نفس میں موجود ہیں جن کے ساتھ مقابلہ کر کے اس کو شک پیدا ہو رہا ہے۔ وہ خواب اور بیداری اور وہم کی کیفیتوں کا موازنہ کر رہا ہے اور مقابلہ کر کے شک کر رہا ہے کہ اُن سب کی ایک ہی سی حالت ہے یا اُن میں کچھ فرق ہے۔ حافظے کے علاوہ اس شک کے اندر تعقل کا عمل بھی ہے۔ معلوم ہوا کہ میں ایک سوچنے والی ہستی ہوں۔ اس کے علاوہ شک کے عمل سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ میں حقیقت کی طلب اور اس کی دریافت کا ارادہ رکھتا ہوں لہٰذا شک کے ساتھ یہ بات بھی بدیہی ہوئی کہ میں صاحبِ ارادہ ہستی ہوں۔ سوچنا، جاننا، فیصلہ کرنا، ارادہ کرنا سب اسی شک کی تحلیل سے حاصل

ہو جاتے ہیں۔اس سے آگسٹائن کی بالغ نظری کا ثبوت ملتا ہے۔ نفسیاتِ قدیم نے انسانی نفس کے اندر کئی شعبے اور الگ الگ ملکات قرار دے رکھے تھے اور خیال تھا کہ یہ شعبے اور یہ ملکات نفس کے اندر الگ الگ گو پہلو بہ پہلو پائے جاتے ہیں۔ قوتِ ارادی قوتِ یاد سے الگ ہے اور قوتِ تعقل قوتِ ارادی سے الگ۔ جدید نفسیات نے انسانی نفس کی اس شعبہ واری تقسیم کو غلط قرار دیا اور یہ ثابت کیا کہ ہر نفسی کیفیت ایک ناقابلِ تقسیم عمل ہوتا ہے فقط بغرضِ مطالعہ انسان اس کے الگ الگ پہلوؤں پر غور کر سکتا ہے۔ حقیقت میں یہ پہلو الگ الگ نہیں ہوتے۔ عملِ شک کی تحلیل میں آگسٹائن نے جدید نفسیات کا نقطۂ نظر اختیار کیا ہے جس سے بحیثیتِ مفکر اس کی عظمت کا پتا چلتا ہے۔اس کی اِس تحقیق کا لبِ لباب یہ ہے کہ انسان کا نفس ایک ناقابلِ تقسیم کُل ہے اور یقینی علم کا مرکز اس کا اپنا شعورِ ذات ہے۔اس نے نفسیات کے علاوہ نظریۂ علم میں بھی بڑے اہم نکات پیدا کیے۔ شعورِ ذات سے وہ مطلق تصورات کو بطورِ نتیجہ اخذ کرتا ہے۔ محسوسات کی حقیقت پر شک کرنے کے یہ معنی ہیں کہ انسان کا نفس ماورائے مظاہر حقیقت کا تصور اپنے اندر مضمر رکھتا ہے۔اگر صداقت کا کوئی ماورائی معیار اس کے پاس نہ ہوتا تو وہ کسی چیز کو غیر حقیقی کیسے سمجھ سکتا۔ غیر حقیقی کے لیے حقیقت کا تصور مقدم ہے۔جو کوئی شک کرتا ہے وہ حقیقت ہی کی بنا پر شک کرتا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ اس کے اندر کوئی ملکہ احساس سے بالاتر ہے جس کو عقل کہتے ہیں جسے غیر مادّی اور غیر محسوس حقائق یعنی کلّیات اور معیارات کا علم ہے۔ استدلال اور تعلق کے اصول اس کے نفس کی ساخت میں موجود ہیں۔جب وہ تمام عالم پر بھی شک کرتا ہے تب بھی اِنھی اصول کی بنا پر کرتا ہے۔اسی طرح حُسن اور خیر کے معیاراتِ مطلقہ بھی اس کے اندر ہوں گے۔جب وہ چیزوں کو خوب صورت یا بد صورت کہتا ہے تو وہ معیار کے بغیر کیسے بات کر سکتا ہے لیکن وہ معیار کوئی خارجی شے نہیں ہے۔اسی طرح خیر وشر کے متعلق جو بحث بھی کرتا ہے وہ کسی معیار کی بنا پر کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ معیارات محسوسات نہیں ہیں۔ جس معیار کی بنا پر وہ کوئی حکم لگاتا ہے وہ معیار اس کو خارج سے حاصل نہیں ہوتا۔ اصولِ استدلال، اصولِ ذوقِ جمال اور معیارِ خیر وشر بس اس کے اندر ہی ہیں وہ باہر سے حاصل نہیں ہو سکتے۔

پہلے تصوراتِ کلّیہ کی نسبت آگسٹائن کا عقیدہ افلاطون کے انداز کا تھا لیکن وہ

افلاطون سے اس بارے میں متفق نہیں تھا کہ روح جسم میں آنے سے قبل بھی موجود تھی اور حقائق کلّیہ کا علم رکھتی تھی اور اب جسم میں آنے کے بعد محسوسات اور جزئیات کے کلّی پہلوؤں کا مشاہدہ کرنے سے اس کو کلّیات یاد آجاتے ہیں۔ آگسٹائن نے اس عقیدے کی تعلیم دی کہ روح جسم کے ساتھ ہی پیدا کی جاتی ہے لیکن اس میں حقائق کلّیہ کے ادراک کی استعداد ودیعت کی گئی ہے۔ شک ہو یا یقین، تصدیق ہو یا تردید، ہر صورت میں معیار و اصول محسوسات سے بالاتر ہوتے ہیں، محسوسات کو ان پیمانوں سے ناپا جاتا ہے۔ اپنے عیسوی عقائد کی بنا پر اس نے افلاطون سے کسی قدر ہٹنے کی کوشش کی ہے لیکن نظریۂ علم کے نقطۂ نظر سے تصوراتِ کلّیہ کی بابت دونوں کے عقائد ایک ہی سے ہیں۔ یہ معیارات انفرادی شعور اور اس کے احساسات سے بالاتر ہوتے ہیں، یہ اصول تمام عقل رکھنے والی ہستیوں کے لیے مشترک ہیں۔ کسی فرد کے لیے اور کسی حالت میں اُن کی قدر و قیمت میں تبدیلی واقع نہیں ہوتی، گویا خود فرد کے شعور کے اندر اس کی انفرادیت سے ماورا حقائق موجود ہیں۔ لیکن اگر یہ فرد سے ماورا ہیں تو خدا سے ماورا تو نہیں ہو سکتے لہٰذا یہ کلّیات خدا کے تصورات ہیں جو تمام مظاہر کے لیے کامل اور غیر متغیر نمونے اور سانچے ہیں۔ خدا کی ذات کے اندر ان میں کامل وحدت پائی جاتی ہے۔ خدا ان تصورات کی وحدتِ مطلقہ ہے۔ وہ ہستیِ برتریں، خیرِ برتریں اور حُسنِ کامل ہے۔ ہر صحیح عقلی علم اصل میں خدا کا علم ہے گو اس جسمانی زندگی میں انسان کو خدا کا کامل علم نہیں ہو سکتا۔ خدا کی صفات کا ہم صرف سلبی طور پر تصور کر سکتے ہیں یہ کہ وہ کسی شے کی طرح کا نہیں، اس میں کوئی نقص نہیں، وہ زمان اور مکان سے بالاتر ہے، اس کی محبت ہماری محبت کی طرح نہیں، اس کا رحم ہمارے رحم کی طرح نہیں، اس کا عدل ہمارے عدل کی طرح نہیں۔ خدا کی ذات کے اندر اُن صفات کا کمال اور ان کی کامل وحدت ہمارے ادراک کی گرفت سے بالاتر ہے۔ اس کی بے زمان و مکان، بے جسم بے حرکت ہستی، ہمارے ادراک کے سانچوں میں نہیں آسکتی۔ اعراض کے مقابلے میں اس کو جوہرِ مطلق یا اضافی علتوں کے مقابلے میں اس کو علتِ مطلقہ کہنا بھی محض مجازی گفتگو ہے۔ خدا کی نسبت یہ تمام تصورات نوافلاطونی تصورات ہیں۔ یہاں تک فلاطینوس کی تعلیم اور آگسٹائن کے عقیدے میں کچھ فرق نہیں۔ لیکن آگسٹائن صرف فلسفی نہیں بلکہ عیسائی بھی ہے۔ اسرائیلی انبیا کے تصورِ خدا

میں شخصی صفات بھی اس کی ذات میں داخل ہیں۔ فلاطینوس کے ہاں خدا کی ذاتِ مطلقہ میں شخصیت کا کوئی شائبہ نہیں۔ شخصیت کا بدرجۂ کمال بھی خدا پر اطلاق نہیں ہو سکتا کیوں کہ شخصیت کی ماہیت میں اضافیت داخل ہے، لیکن مذہب کے اندر خدا کا یہ تصور ہے کہ ہم اس کو مخاطب کرتے ہیں تو وہ سُنتا ہے، نیکی سے خوش اور بُرائی سے ناراض ہوتا ہے، انعام دیتا ہے، بدلہ لیتا ہے، وغیرہ وغیرہ۔ آگسٹائن کا نقطۂ آغاز نفس کی ماہیت اور شخصیت ہے اس لیے خدا کو بھی وہ اسی پر قیاس کرتا ہے۔ اگر خدا کی صفات میں سے شخصیت کے تصوارت نکال دیے جائیں تو باقی جو وجودِ مُطلق رہ جائے گا وہ مذہبی جذبات سے وابستہ نہیں ہو سکتا۔ اسقاطِ اضافات سے جو توحید پیدا ہوتی ہے وہ فلسفی کے لیے دل کش ہو تو ہو، خدا کے ساتھ کاروبار رکھنے والے نفس کے لیے قابلِ فہم نہیں ہو سکتی۔ مذہب کہتا ہے کہ خدا تجریدِ کُلّی سے خلائے محض رہ جاتا ہے، اس کی صفات کا کچھ نہ کچھ علم تو انسان کو ہونا چاہیے۔ اگر اعلیٰ تعلیم یہ ہے کہ انسان خدا کی صفات اپنے اندر پیدا کرنے کی کوشش کرے تو اُن کے متعلق کسی قسم کی آگاہی ہونی چاہیے۔ خارج کے مطالعے سے خدا کی پہچان دشوار ہے فقط ایک ہی راستہ رہ جاتا ہے کہ اپنے نفس کی پہچان سے خدا کی پہچان حاصل کی جائے، لیکن ہمارے نفس اور خدا کے نفس میں بے انتہا فرق ہے لہٰذا یہ پہچان تمثیلی اور تشبیہی ہو سکتی ہے۔ دُشواری یہ ہے کہ اس طرزِ عرفان میں انسانی تشبیہہ غالب آجاتی ہے اور انسان ذاتِ مطلقہ کی بابت بڑے مغالطے میں پڑ جاتا ہے۔ ان خطرات کے باوجود آگسٹائن یہی راستہ اختیار کرتا ہے۔ نفس کے انداز پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نفس تمام شعوری کیفیات کی وحدتِ مستقلہ ہے، وہ حکم اور تصدیق کے عمل سے اُن عناصر کو بتاتا یا الگ الگ کرتا ہے اور اس کے اندر جو قوتِ ارادی ہے وہ خیر برتریں یا سعادتِ کاملہ کے حصول کی طلب ہے۔ نفس کے اندر حافظہ ہے عقل ہے اور ارادہ ہے لیکن یہ نفس کے الگ الگ شعبے نہیں ہیں۔ ہر نفسی کیفیت کے یہ تین پہلو ہوتے ہیں، ان کو نفس کے حصے یا طبقے سمجھنا نفس کی وحدت کو فنا کر دینا ہے۔ آگسٹائن نفس کی اس تحلیل سے اپنے عیسوی عقائد کے لیے بھی راستہ بناتا ہے۔ جس طرح انسانی نفس کے تین پہلو ہیں اسی طرح الوہیت کے بھی تین پہلو ہیں یہ تثلیث کی فلسفیانہ اساس ہے۔ تمام حقیقت وجودِ علم اور ارادے پر مشتمل ہے۔ وجود سے قدرتِ کاملہ، علم سے

حکمتِ کاملہ اور ارادے سے خیر کامل کا ظہور ہوتا ہے۔ کائنات کی تمام تکوین اور تنظیم اِنھی تین پہلوؤں کے ساتھ وابستہ ہے گویا نفس کے اندر وحدت فی التشلیث کے عرفان سے الوہیت اور کائنات کے اندر وحدت فی التشلیث کا عرفان حاصل ہوتا ہے۔

ہم اوپر لکھ چکے ہیں کہ فلسفیوں کے لیے خدا صاحبِ ارادہ ہستی نہیں اور ارادہ نفس کی ماہیت میں داخل نہیں، افلاطون اور فلاطینوس دونوں کے ہاں ارادے کو کوئی مستقل اور مطلق حیثیت حاصل نہیں افلاطون کے لیے وجودِ مطلق نظامِ عقلی ہے جو "الآن کما کان" موجود ہے۔ جس میں تغیر نہیں اور جہاں تغیر نہیں وہاں ارادہ بھی نہیں ہو سکتا۔ انسانی عقل کے کمال میں بھی جب وہ عقلِ کُل سے جا ملے ارادہ سوخت ہو جاتا ہے۔ لیکن آگسٹائن کے ہاں ارادہ نفس کی اصلیت ہے، ہر نفسی کیفیت کو ارادے ہی کا مظہر کہہ سکتے ہیں۔ نفس کی ماہیت فعلیت اور طلب ہے اس کے نزدیک یہ کہنا دُرست نہیں ہے کہ مادّی یا غیر مادّی حقائق نفس کے آئینے پر منعکس ہوتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ شعور کا تعلق بھی ارادے سے ہے اگر ارادہ نہ ہو تو شعور بھی نہ ہو۔ انسان کو جس چیز کا جس طرح شعور ہوتا ہے اس کا تعلق اس کے ارادے سے ہوتا ہے۔ اگر محسوسات کی طرف سے ارادے کو ہٹا لیا جائے تو وہ شعور کے لیے بھی ناپید ہو جاتے ہیں، ارادہ ہی محسوسات کی طرف متوجہ ہوتا اور ان کو عمل کے لیے منظم کرتا ہے۔ نہ صرف خارجی محسوسات میں بلکہ باطنی نفسی کیفیات میں بھی مرکزی حیثیت ارادے ہی کو حاصل ہے۔ حسِ باطن میں بھی عنان ارادے ہی کے ہاتھوں میں ہوتی ہے۔ اندرونی کیفیات میں حافظہ کسی چیز کو حاضر کرتا ہے اور کس کو حاضر نہیں کرتا اور نفس یاد کردہ چیزوں کو کس طرح توڑتا یا جوڑتا ہے یعنی ذکر اور فکر دونوں اعمال ہمارے ارادے کے انداز پر موقوف ہیں۔ خارجی اور باطنی تجربے کی سمت اور اس کے مقصد کو متعین کرنا اور اس کو عقلی اصول کے ماتحت لانا ارادے ہی کے ساتھ وابستہ ہے۔

یہاں تک کہ ارادے کی نفسیات پر گہری نظر ڈالنے کے بعد جہاں الٰہی صداقت کا باب کھلتا ہے وہاں آگسٹائن اپنے عقیدے سے دوسری طرف پلٹ جاتا ہے۔ الٰہی صداقت کی طرف ارادے سے قدم اُٹھانا اور جدوجہد سے اس کو حاصل کر سکنا انسان کی طاقت سے باہر ہے۔ فقط اپنے خارجی اور باطنی تجربے تک ارادے کی کارگزاری مُسلّم ہے۔ اس سے آگے

جہاں الٰہی معرفت ہے وہاں فعلیت کی بجائے انفعال کام دیتا ہے۔ کوشش کی بجائے توکّل اور عجز کی کیفیت نزولِ فیض اور اور حصولِ معرفت کے لیے ضروری ہے، معرفتِ حقیقی ایک تنویر اور ایک انکشاف ہے۔ وحی اوپر سے دل میں اُتاری جاتی ہے، کوئی شخص بزور اس کو حاصل نہیں کر سکتا۔ خدا کے روبرو انسان کی قوتِ تخلیق اور قوتِ حصول شل ہو جاتی ہیں، یہاں پر انسان اِس مظروفِ اعلیٰ کا ظرف بن کر رہ جاتا ہے اور یہ ظرفِ تنہا بھی اس کے اختیار میں نہیں ہے۔ حصولِ فیض کے لیے کوئی عملِ توجہ کارگر نہیں ہو سکتا۔ یہ خیال کہ معرفت اوپر کے درجے سے نیچے نفسِ انسانی میں نازل ہوتی ہے اور یہ کہ اوپر والی حقیقت فاعل ہوتی ہے اور نیچے والی منفعل، آگسٹائن نے نوفلاطونیت سے لیا، لیکن یہاں بھی اس کے مخصوص عیسوی عقائد نے اس عقیدے کی صورت بدل دی۔ جدید افلاطونیت میں معرفت کا حصول اور نزول خدا کی مرضی پر منحصر نہیں، تسلسل اور تدریجِ حیات میں اوپر کی حقیقت کا نزول نیچے کی طرف ہوتا ہے لیکن آگسٹائن نے معرفت کے حصول کو ہر قسم کے آئین سے خارج کر کے محض فضلِ الٰہی پر منحصر کر دیا جو کسی آئین کا پابند نہیں ہو سکتا جہاں اس کی مرضی ہوتی ہے وہاں نازل ہوتا ہے اس میں چون وچرا کی گنجایش نہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی وہ کہتا ہے کہ انسان کو چاہیے کہ ایمان اور تزکیۂ نفس سے اپنے آپ کو معرفت کے لیے تیار کرے۔ اس کے لیے عقلی بصیرت سے زیادہ ایمان کی ضرورت ہے۔ ایمان بھی ایک ارادی فعل ہے۔ بصیرت ایمان سے حاصل ہوتی ہے۔ ایمان بصیرت سے حاصل نہیں ہوتا۔

آگسٹائن نے ارادے کو نفس کی اصلیت قرار دیا اور اختیار کو استوار کرنے کی کوشش کی۔ لیکن اس کے مذہبی عقائد نے آخر میں اس کی یہ تمام تعمیر ڈھا دی۔ اگر انسان صاحبِ ارادہ اور صاحبِ اختیار ہستی ہے تو خدا بدرجۂ کمال ارادہ اور اختیار رکھتا ہے۔ خدا نے مخلوقات کو اپنے ارادے سے خلق کیا وہاں بھی ارادہ عقل کے ماتحت نہیں ہے۔ اس نے جس کو جیسا چاہا بنا دیا۔ نوعِ انسان آدمؑ کے زوال سے شروع ہوئی آدمؑ کا ارادۂ اولیں جو ارادہ گناہ تھا اس کو نتیجۂ اختیار کہیے تو کہیے لیکن اس گناہ کے بعد گناہ کے نتائج نے تمام نوعِ انسان کے ارادوں کو ملوث کر دیا۔ نوعِ انسان ایک نفسِ واحد کی طرح ہے اور بنی آدم ایک دوسرے کے اعضا ہیں اس لیے عدل یا عقل کی بنا پر یہ پوچھنا ناروا ہے کہ ایک شخص کے گناہ سے تمام انسان قیامت

تک کیوں ماخوذ ہوتے رہیں گے۔ گناہ ہر انسان کو ورثے میں ملتا ہے جس کے یہ معنی ہیں کہ پیدائش ہی سے ارادۂ خیر کی صلاحیت اس میں مسلوب ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ خدا نے شروع ہی میں دو قسم کے انسان بنائے، ایک وہ جن کو ہدایت اور سعادت کے لیے بنایا، دوسرے وہ جن کو گمراہی اور شقاوت کے لیے بنایا۔ جن کو ہدایت کے لیے بنایا تھا ان کے ارادے کو وہ خود ہی ہدایت کی طرف پھیر دیتا ہے اور جن کو گمراہی اور عذاب کے لیے بنایا ہے اُن کا ارادہ خود بخود غلط کاری کی طرف پھر تا ہے۔ اس مسئلے میں آگسٹائن اسی چکر میں آیا جس میں اس کے بعد دیگر مذاہب مبتلا ہوئے۔ اس نے خدا کا یہ تصور قائم کیا کہ وہ قادرِ مطلق علیم مطلق اور صاحبِ ارادہ ہستی ہے، جو کچھ ہوا وہ اس کے ارادے سے ہوا اور جو کچھ ہو تا ہے وہ اس کے ارادے سے ہو تا ہے۔ اس کو ازل سے معلوم ہے کہ کون شخص کیسا ہے اور وہ کیا کیا کرے گا۔ اس سے صریحاً جبر لازم آتا ہے اور انسان کی اخلاقی ذمے داری تمام تر سوخت ہو جاتی ہے، وہ خدا کے ہاتھوں میں محض کٹھ پتلی بن کر رہ جاتا ہے۔ اس پر اگر یہ پوچھا جائے کہ پھر عذاب و ثواب کیسا اور مجبوروں پر اختیار کی تہمت کیسی؟ اس کا جواب یہ ملتا ہے کہ خدا نے جن کو نیکی کی توفیق دی اُن کو ثواب عطا کرے گا اور جن کو توفیق نہیں دی ان کو عذاب ملے گا۔ ثواب و عذاب عمل پر مرتب ہوتے ہیں لیکن عمل کی توفیق خدا کے ہاتھ میں ہے خدا کے عدل کے لیے یہ کافی ہے کہ انسان عمل سے ثواب و عذاب کو کسب کرتا ہے۔ کبھی آگسٹائن یہ کہتا ہے کہ خدا کا پہلے سے یہ جاننا کہ کون شخص کیا کرے گا محض علم کی بنا پر ہے اور یہ علم انسان کے عمل پر موثر نہیں ہے۔ عمل اس کے باوجود اختیار سے سرزد ہوتا ہے۔ لیکن فضل و قہر بے اصول سے اختیار میں کیا باقی رہ جاتا ہے۔ اس قسم کے اہل دینیات خدا کی قدرتِ کاملہ اس کے عدل اور اختیار کو بھی محفوظ رکھنا چاہتے ہیں اور اس کے ساتھ انسان کی اخلاقی ذمے داری اور اس کے اختیار کو بھی۔ ساتھ ہی خدا کو تمام اعمالِ خیر و شر میں علتِ العلل بنا دیتے ہیں اور اس کے ارادے کو اس کی بے اصول مرضی کے سپرد کر دیتے ہیں۔ خدا کی قدرت کے مقابلے میں انسان کی بے بسی اور آلودگیٔ گناہ پر اتنا زور دیتے ہیں کہ وہ محض مُردہ بدستِ زندہ رہ جاتا ہے۔ جب عقل ان متناقضات سے چکر میں آجاتی ہے اور اخلاقی ذمے داری خطرے میں پڑ جاتی ہے تو ایمان سے مدد لینے کی کوشش کی جاتی ہے کہ یہ باتیں عقل و فہم سے بالاتر ہیں۔ متناقض ہونے کے باوجود ان کو دُرست سمجھنا اصل ایمان ہے لیکن اگر ایمان متناقضات پر یقین کرنے کا نام ہے تو معقولیت کی بنا پر مذہب کو پیش کرنے کی سعی لاحاصل ہی کیوں کی جاتی ہے۔

آگسٹائن نے یقین کا مرکز خارج سے باطن میں رکھا اور نفسی کیفیات کے سمجھنے میں گہری بصیرت سے کام لیا، ارادے اور اختیار کی اہمیت کو اس عمدگی سے واضح کیا کہ اس سے پیش تر کسی نے نہ کیا تھا۔ لیکن وہ متناقض تعلیمات سے متاثر ہونے کی وجہ سے اپنی تعمیر عقائد میں یکسانی پیدا نہ کر سکا۔ عقلی حقائق کا اقرار کرتے ہوئے ایمان کے مقابلے میں ان کو سوخت کر دیا، معرفت پر پہنچ کر ارادے کو خیر باد کہہ دیا، خدا کے اختیار کے مقابلے میں انسان کے اختیار کو نفی کر دیا، زوالِ آدم کی وجہ سے گناہ کو نوعِ آدم کا ورثہ بنا دیا، فضلِ الٰہی کو عقل اور عدل سے معرا کر دیا، خدا کو جابر بنا دیا اور انسان کو مجبور۔ غرض کہ عقل اور مذہب و اخلاق میں لطیف ترین نکات دوسری تعلیمات سے اخذ کرنے یا اپنی طبیعت سے پیدا کرنے کے بعد کلیسائی عقائد کی حمایت میں سب کی صورت یکے بعد دیگرے مسخ کر دی۔ انسان کے اختیار کو اس نے ایک دوسری طرح بھی بے بس کیا۔ ایمان اس کے نزدیک کوئی انفرادی چیز نہیں ہے، خدا کا انسان سے براہِ راست تعلق نہیں ہو سکتا، یہ تعلق کلیسا یا عیسوی منظم جماعت کے واسطے ہی سے ہو سکتا ہے اس لیے حقائقِ حیات کی نسبت کسی شخص کو حق نہیں ہے کہ وہ اپنی رائے سے کام لے یا خود اپنے لیے کوئی عقائد قائم کرے۔ کلیسا کو حق حاصل ہے کہ وہ عقائد کے بارے میں اور تنظیم حیات کے بارے میں فرد پر جبر سے کام لے۔ کلیسا کے بغیر نجات نہیں ہو سکتی، انسانوں کو بالجبر نجات کی طرف لانا چاہیے کیوں کہ یہ جبر خود اُن کی بھلائی کی خاطر کیا جاتا ہے جسے وہ خود نہیں سمجھتے۔

تصور میں فلسفہ و مذہب دونوں کے لیے ایک اہم عقدہ ہمیشہ سے یہ رہا ہے کہ دنیا میں نقص یا بدی کہاں سے آئی۔ دنیا میں جا بجا کثافت پائی جاتی ہے، کئی چیزیں اَنمل بے جوڑ ہیں، اگرچہ اس میں کوئی شک نہیں کہ نظم و آئین کا بھی ثبوت ملتا ہے لیکن ہر جگہ اس کے ساتھ ساتھ بد نظمی اور ابتری بھی ہے۔ فطرت حسین چیزیں پیدا کرتی ہے اور پھر ان کو خراب بھی کر دیتی ہے، دنیا میں تعمیر بھی ہے اور تخریب بھی۔ یہاں کوئی لطافت بے کثافت نہیں اور کوئی طیب بے خباثت نہیں۔ معقول کے اندر ہر جگہ نامعقول کا بھی دخل ہے۔ فطرتِ خارجی کے نقائص اور اس کی تخریب کو چھوڑ کر جب حضرتِ انسان کی طرف توجہ کرو تو یہ بھی ایک جامعِ اضداد ہستی ہے یا واقعی اشرف المخلوقات ہے اور یا اس نے اپنے آپ کو ایسا سمجھ لیا ہے۔ کچھ ہی سمجھ لو لیکن اس سے کون انکار کر سکتا ہے کہ اس کے شرف کے بہت قریب رذالت

بھی گھات لگائے بیٹھی رہتی ہے۔ یہ احسنِ تقویم اسفل السافلین میں بھی جاگرتا ہے، اس کے نفس میں خدا کی روح بھی پھنکی ہوتی ہے اور ابلیس کا وسوسہ بھی۔ اگر کوئی افلاطون جیسا تصوری فلسفی وجود کو کامل سمجھے تو اس کے لیے یہ مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے کہ اگر وجود سراپا خیر ہے تو شر کہاں سے آیا توحیدی مذاہب میں خدائے خالق سراپا خیر، دانا و بینا اور قادرِ مطلق ہے۔ جو ہستی سراپا خیر ہے اس نے شر کو کیوں پیدا کیا اور کیسے پیدا کیا، اگر معلول میں علت سے زیادہ کچھ نہیں ہوتا تو معلول میں جو کچھ شر ہے وہ علت میں بھی ہوگا لیکن اس سے علت ناقص ہو جاتی ہے اور خدا میں نقص ہو نہیں سکتا۔ اس عقدے کا ہر مذہب اور ہر فلسفے نے الگ الگ حل پیش کیا لیکن عقل کے لیے کوئی حل تسلی بخش نہیں۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یا تو یہ مسئلہ ہی غلط ہے اور یا اس معمے کو حکمت سے نہ کسی نے حل کیا اور نہ کر سکتا ہے۔ کائنات کے نقائص اور فطرتِ انسانی کے شر کا مسئلہ الگ الگ ہے اور دونوں مسائل کے حل بھی الگ الگ پیش کیے گئے ہیں۔ کائنات اور اس کے مظاہر کی نسبت تو یہ کہا جاتا ہے کہ وہ سراپا معقول اور جمیل ہے لیکن انسان کی خود غرضی اور کوتہ نظری کی وجہ سے اس کو اس میں نقائص معلوم ہوتے ہیں اگر اس کو کُل کے اندر ہر جز کا مقام معلوم ہو جائے تو ہر جز اس کو اپنی اپنی جگہ دُرست نظر آجائے۔ تصویر اور نغمے کو بحیثیتِ کُل دیکھنا اور محسوس کرنا چاہیے، ٹکڑے ٹکڑے کر کے اُن کی خوبی نظر سے اوجھل رہتی ہے۔ باقی رہا انسان کی فطرت کا شر تو اس کی وجہ اس کا اختیار ہے، اس کو خدا نے صاحبِ اختیار ہستی بنایا جو خدا کا احسان ہے لیکن انسان اپنے اختیار کو جا بجا غلط استعمال کرتا ہے جس سے شر اور اس کے نتائج پیدا ہوتے ہیں، اس کی ذمہ داری خدا پر کیسے عائد ہو سکتی ہے۔ ہندوؤں کے آواگون کے مسئلے میں بھی انسانی شر کو اس کے اختیار کا نتیجہ بتایا گیا ہے، ہر جنم میں پہلے جنموں کے اعمال کے نتائج نعمت و لعنت کی صورت میں مترتب ہوتے ہیں۔ لیکن یہ اختیار اس کو کب ملا اور کس نے دیا اس کا جواب نہیں ملتا سوائے اس کے کہ ہمیشہ سے یوں ہی چلا آتا ہے اس کا کوئی آغاز نہیں۔ جن مذاہب نے انسان کو صاحبِ اختیار قرار دیا ان میں بھی سمجھ کے لیے کوئی آسانی پیدا نہ ہوئی۔ مانی اور زرتشت کی ثنویت نے بھی کوئی تسلی بخش حل پیش نہ کیا۔ شر اور خیر کے دو الگ الگ خالق بنا دیے، اس میں خدا کی خوبی تو بچ گئی لیکن اس کی وحدت اور قدرت میں خلل آگیا۔ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ آگسٹائن عرصۂ دراز تک مانیت کا قائل رہا، آخر میں عیسوی عقائد کو اختیار کر کے اس کو ترک کر دیا اور

بڑے زور شور سے یہ ثابت کیا کہ خارجی فطرت، انسانی فطرت اور الٰہی فطرت ثنویت کے عقیدے کے مطابق قابلِ فہم نہیں، زندگی کی اصل وحدت ہے نہ کہ ثنویت۔ اس کے اندر شر سے خیر اور خیر سے شر پیدا ہوتا رہتا ہے اور اکثر اوقات خیر اور شر محض اضافی ہوتے ہیں۔

اکثر مذاہب مذاہبِ نجات ہیں، اُن میں زندگی کو قبول کر کے اس کی اصلاح اور تکمیل کی کوشش پر اتنا زور نہیں دیا گیا جتنا اس پر کہ اس سراپا شر زندگی سے چھٹکارا کس طرح ہو۔ ان مذاہب میں تمام تصورات نجات یا مُکتی کے محور کے گرد پھرتے ہیں جن کے اندر مفروضہ ٔ مقدم یہ ہے کہ زندگی ایک طوقِ لعنت ہے جس کو گلے سے اُتار پھینکنے کے ذرائع معلوم ہونے چاہییں۔ نطشے نے کہا ہے کہ مذاہب کی حقیقی تقسیم اسی بنا پر ہو سکتی ہے۔ کچھ مذاہب ایسے ہیں جو زندگی کو "ہاں" کہتے ہیں اور کچھ مذاہب ایسے ہیں جو زندگی کو "نہ" کہتے ہیں۔ یعنی کچھ ایجابی ہیں اور کچھ سلبی، ایک میں قبولِ حیات ہے تو دوسرے میں ردِّ حیات۔ ایک کا رُخ فنا کی طرف ہے اور دوسرے کا بقا کی طرف۔ آگسٹائن انسان کو صاحبِ اختیار بنا کر مسئلے کو حل کرنا چاہتا تھا لیکن گناہِ آدمؑ کے عقیدے نے اس کے اس حل کو خراب کر دیا۔ آدمؑ نے گناہ کیا تو اپنے اختیار سے کیا (اگرچہ آگسٹائن کے دیگر عقائد کے مطابق یہ اختیار بھی کچھ اختیار نہیں تھا) اس کے بعد گناہ نوعِ آدمؑ کا ورثہ بن گیا، جس کے یہ معنی ہیں کہ اب ہر انسان گناہ پر مجبور پیدا ہوتا ہے۔ اپنی کوششیں اس کو اس بھنور سے نہیں نکال سکتیں، فضل الٰہی کے سوا جو محض کلیسا کے ذریعے سے حاصل ہو سکتا ہے اس کی نجات کا کوئی راستہ نہیں۔ غرض کہ اختیار کے ذریعے سے مسئلہ حل کرتے کرتے اسے ایک ہی جھٹکے میں جبر میں تبدیل کر دیا اور قصہ ختم ہو گیا۔ آگسٹائن کے گرد و پیش جو مذاہب موجود تھے ان میں محسوس اور مادّی عالم کو دھوکے کا اور ذلت کا عالم قرار دیا گیا تھا، مانیت نے شر کو ایک بھیانک خالق بنا دیا تھا۔ افسوس ہے کہ عقائدِ توحید اور عقائدِ اختیار کے باوجود اس یاس انگیز نظریۂ حیات سے اپنا پیچھا نہ چھڑا سکا۔ خیر و شر کی دوئی آخر توحید پر غالب آگئی اور مانیت نے بھیس بدل کر عیسائیت کی صورت اختیار کر لی جس کا حضرتِ مسیحؑ کی حقیقی تعلیم کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔

بعض انسان اچھے اور بعض بُرے کیوں ہیں؟ بعض پر انعام اور بعض پر غضبِ الٰہی کیوں ہے؟ اگر سب انسان پیدائشی گناہ گار ہیں تو اچھوں نے کیا اچھائی کی اور بُروں نے کیا

بُرائی کہ وہ ثواب کے مستحق ہوں اور یہ عذاب کے مستوجب، اس کا جواب آگسٹائن کے ہاں یہ ہے کہ آدمؑ کے گناہ کے بعد کوئی انسان کسی نعمت اور ہدایت کا مستحق نہیں رہا۔ اس کے باوجود اللہ نے جس پر چاہا اپنا فضل کر دیا، جس پر فضل ہوا، اس پر مفت کرم ہوا اس کو شکر گزار ہونا چاہیے اور جس پر فضل نہیں ہوا اس کو شکایت نہیں ہو سکتی، اس کا مردود ہونا عینِ عدل ہے، ایک گروہ رحم کا مظہر ہے اور دوسرا عدل کا مظہر۔ بہر حال اس تعلیم میں انسان بے بس اور ذلیل ہوتا جاتا ہے لیکن خدا کی صفاتِ عالیہ پر دھبّا نہیں آتا۔

آگسٹائن کی کتابوں میں سے دو نہایت مشہور اور مقبول ہوئیں۔ ایک اس کے خود نوشتہ سوانحِ حیات جو ایک نہایت قوی دل و دماغ کی اندرونی پیکار کی داستان ہے اور دوسری کتاب "بلدۂ الٰہی" یا "شہرِ خدا" ہے جس میں توریت و انجیل کو پیشِ نظر رکھ کر تاریخِ انسانی پر نظر ڈالی ہے۔ بعض لوگ اسے فلسفۂ تاریخ کی پہلی کوشش سمجھتے ہیں لیکن حقیقت میں یہ کوشش نہ تاریخی ہے اور نہ علمی۔ اس میں مصنّف نے اپنے عقائد کی بنا پر مذہب کی تاریخ پر نظر ڈالی ہے۔ بحیثیتِ علم فلسفۂ تاریخ کو مرتب کرنے کی سب سے پہلی اور کامیاب کوشش ابن خلدون کا مقدمہ ہے جس میں اقوام کے عروج و زوال اور اس کے اسباب پر طبیعی اور تمدنی نقطۂ نظر اختیار کیا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ کن حالات میں قوموں میں کیا کیا قوتیں ظہور پذیر ہوتی ہیں اور اُن کی تعمیر میں کس طرح تخریب کے آثار پیدا ہوتے ہیں۔ آگسٹائن اس تمام زاویۂ نگاہ کو مہمل سمجھتا ہے۔ اس کے نزدیک نہ کوئی جغرافیائی اسباب ہیں اور نہ تہذیب و تمدن کے ترقی و تنزل کے قوانین۔ انسان ازل سے ہی شیطانی اور رحمانی گروہوں میں تقسیم ہو چکے ہیں۔ سلطنتوں کا بننا اور بگڑنا سب شیطانی کارخانہ ہے جو فرد یا گروہ جو کچھ کر رہا ہے وہ اپنے اختیار سے نہیں کر رہا۔ تاریخ کا مقصد خدا کی بادشاہت اور شیطان کی سلطنت کو الگ الگ کرنا ہے، انسانوں کی اپنی اصلاح کی تمام کوششیں بے کار ہیں، انسان زیادہ تر جہنم کا ایندھن ہیں اور وہ اسی لیے بنائے گئے ہیں۔ تاریخ سے آیندہ کی ترقی کے لیے کوئی سبق حاصل نہیں ہو سکتا۔ جو کچھ ہونا ہے اس کا فیصلہ پہلے سے ہو چکا ہے۔ یہ زمین ہدایت یافتہ روحوں کا وطن نہیں ہے اور حقیقت میں اس دنیا میں ان کے لیے کوئی کام بھی نہیں ہے۔ یہ ماحول اُن کو راس نہیں آتا اور وہ اس کو بدل نہیں سکتے۔ سلطنتوں کی پیکار گمراہوں کی پیکار ہے ان کے اندر بھٹکے ہوئے جاہ و قوت کے انسان ایک دوسرے کو دھوکا دیتے رہتے ہیں اور

ان کے گلے کاٹتے رہتے ہیں، ان میں کے قاتل اور مقتول دونوں دوزخی ہوتے ہیں۔ سلطنتوں کے متعلق اس کا نظریہ ماکیاویلی، ٹرائشکے اور ہٹلر کے نظریات سے بہت ملتا جلتا ہے کہ قوموں کے لیے قدرِ برتریں فقط قوت ہے اور اس کے حصول کے لیے ہر طریقہ جائز ہے، اخلاقی اور روحانی حدود اس کے راستے میں حائل نہیں ہونی چاہییں۔ فرق یہ ہے کہ آگسٹائن کے نزدیک یہ حقیقت ہے کہ قوموں کی کشمکش کا ماخذ قوت کی آرزو ہے لیکن یہ تمام سلسلہ مردود اور قابلِ نفرت ہے۔ مردودوں کے نزدیک یہ ترقی کی شاہراہ ہے۔ خدا کی بادشاہت اس دنیا کی بادشاہت نہیں ہے، خدا کی بادشاہت میں رہنے والے دنیاوی سیاست سے ملوث نہیں ہوتے۔ فقط کلیسا خدا کی بادشاہت کا آئینہ ہے لیکن اس دنیا میں عمل کرنے کے لیے اس کو بہت سی دنیاوی کثافتوں کو برداشت کرنا پڑتا ہے۔ بہر حال کلیسا کی حکومت کے سوا کوئی حکومت خلافتِ الٰہی نہیں ہے۔

آگسٹائن تاریخِ انسانی کو چھے ادوار میں تقسیم کرتا ہے اور چھے کا عدد بھی اس نے تاریخ سے حاصل نہیں کیا بلکہ مذہب سے حاصل کیا ہے۔ خدا نے چھے دن میں زمین و آسمان اور تمام دنیا و مافیہا کو پیدا کیا ان چھے دنوں کو اس نے تاریخ کے چھے دور بنا دیا ہے۔ ان دوروں کے آغاز و انجام کا تعین وہ اسرائیلی تاریخ سے کرتا ہے۔ گویا باقی دنیا کی تاریخ اس کے لیے کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔ یونان کی حکمت اور سیاست کی داستان اس کو بالکل مہمل معلوم ہوتی ہے گویا یونانیوں نے علم و فن میں ترقی کر کے نوعِ انسان کی ترقی میں کوئی قدم نہیں اُٹھایا۔ رومتہ الکبریٰ کی سیاست اور اس کے آئین و قوانین بھی اس کے لیے کچھ قیمت نہیں رکھتے۔ تاریخ میں یہ سب کچھ اس لیے ہو رہا تھا کہ آخر میں ایسی صورت پیدا ہو جائے کہ دنیا میں نجات دہندہ کا ظہور ہو تاکہ خدا کے مقبول بندے پوری طرح سے اس کے مردود بندوں سے الگ ہو جائیں، اُن کے مابین کوئی رابطہ اور واسطہ نہ رہے، راہ ہدایت، راہِ ضلالت سے پوری طرح متمیز ہو سکے۔ یہ دنیا کا آخری دور ہے جس کے بعد قیامت کا آنا لازمی ہے جس میں عدالت کے بعد نیکوں اور بدوں کو جزا و سزا دے کر ابد تک اس جھگڑے کا خاتمہ کر دیا جائے گا، خدا کے چند بندے جن پر بے وجہ فیض کیا گیا ہے سلامتِ الٰہی میں داخل ہو جائیں گے۔ یزداں اور اہرمن کی ثنویت والے مذہب میں یہ اُمید موجود تھی کہ آخر کار یزداں کو اہرمن پر فتح حاصل ہو جائے گی، لیکن مانیت سے ہٹ کر آگسٹائن جس عیسویت کی طرف آیا وہ ایک

لحاظ سے مانیت سے بھی زیادہ بھیانک نکلی۔ اصلِ حیات خدا ہے۔ وجود اور خیر سب خدا میں ہے، خدا سے رابطہ جنت ہے اور اس سے بے تعلقی دوزخ۔ یہ سب عقیدے لطیف اور بلند ہیں لیکن یہی خدا جب کثرت سے مخلوق کو گناہ گار پیدا کردے جہنم کو بھرتا جائے، یہ ارادہ اس کا اپنا ازلی ارادہ ہو جو چوں وچرا سے بالاتر ہے اور یہ جہنم ابدی ہو جس میں یہ لاتعداد بے گناہ فراق زدہ ہستیاں عذاب میں مبتلا رہیں گی، تو خیر وشر کی یہ ثنویت مانیت کی ثنویت سے زیادہ ناقابلِ فہم اور ناقابلِ برداشت ہو جاتی ہے۔ گویا دنیا شروع تو ایک خدا سے ہوئی جو ہستیِ مطلق اور خیر مطلق ہے لیکن ختم اس پر ہوئی کہ جہنم کی آبادی جنت کی آبادی سے بہت زیادہ ہو گی جس کے یہ معنی ہوئے کہ شیطان مخلوق ہونے کے باوجود خالق پر غالب آگیا جس کی مملکت ابدالا آباد تک خدا کی سلطنت سے زیادہ وسیع رہے گی۔ اس مانی المذہب شخص نے دینِ مسیح کو جو خدا کے ساتھ قربِ حقیقی اور رحم و محبت کی تعلیم تھی، بدل کر اصل سے بالکل برعکس کر دیا جس کی بدولت کلیسا کے ہاتھ میں جبر و ظلم کا ہتھیار آگیا اور مذہب کی منظم صورت میں محبت کا نام ہی نام رہ گیا اور خدا کا قہر اس کے عدل و رحم پر غالب آگیا۔ تاریخ سے ناواقف لوگ حیران ہوتے ہیں کہ کلیسا صدیوں تک علمی اور اخلاقی ظلمت کدہ کیسے بنا رہا اور نوعِ انسان کی ترقی کے راستے میں وہ کیسے سدِ سکندری کی طرح حائل رہا، اس کا سبب مسیح کی تعلیم میں نہیں مل سکتا اس کی وجہ کسی قدر پولوس کی تعلیم میں ملے گی لیکن پوری طرح آگستائن کے عقائد سے اس کے عاملِ موثر کا پتا چلے گا۔ آگستائن کی تعلیم کلیسا میں سرایت کر گئی اور یورپ کلیسا کی گرفتِ آہنیں میں آگیا۔ یورپ کے تاریک زمانے اسی افسوس ناک مسخِ مذہب کی پیداوار ہیں۔

آگستائن کی تعلیم میں صرف دین اور دانش کی عام پیکار ہی نہیں بلکہ کئی قسم کے دینوں اور کئی قسم کے فلسفوں کی باہمی آویزش ہے۔ آگستائن ان میں سے ہر ایک کو تھوڑی دُور تک قبول کرتا ہے اور اس کے بعد ردّ کر دیتا ہے اور جو کچھ وہ قبول کرتا ہے اس کو وحدت میں پرو نہیں سکتا۔ اس کا وہی حال ہے جو غالبؔ نے اس شعر میں بیان کیا ہے کہ:

چلتا ہوں تھوڑی دُور ہر اک راہ رو کے ساتھ
پہچانتا نہیں ہوں ابھی راہ بر کو میں

☆☆☆

مصنف کے کوائف

اصل نام: عبدالحکیم

قلمی نام: ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

تاریخ پیدائش: یکم جولائی ۱۸۹۳ء، لاہور

تعلیم: ایم۔اے (فلسفہ)

پی ایچ ڈی (ہائڈل برگ یونی ورسٹی جرمنی ۱۹۲۵ء)

ملازمت:

اسسٹنٹ پروفیسر (منطق) جامعہ عثمانیہ حیدر آباد — ۱۹۱۸ء تا ۱۹۲۵ء

صدر شعبہ، فلسفہ — ۱۹۲۵ء تا ۱۹۴۳ء

پرنسپل امر سنگھ کالج سرینگر — ۱۹۴۳ء تا ۱۹۴۶ء

ڈین شعبہ فنون، جامعہ عثمانیہ — ۱۹۴۷ء تا ۱۹۴۹ء

ڈائریکٹر ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور۔ — ۱۹۵۰ء تا ۱۹۵۹ء

تصانیف:

۱۔ افکار غالب — ۱۹۵۴ء

۲۔ اسلام کا نظریہ حیات — ۱۹۵۷ء

۳۔ تشبیہات رومی — ۱۹۵۹ء

۴۔ حکمت رومی — ۱۹۸۱ء

۵۔ فکر اقبال — ۱۹۵۷ء

۶۔ Islamic Ideology — ۱۹۵۱ء

۷۔ Islam & Communuism — ۱۹۵۱ء

۸۔ Meta Physics of Romi — ۱۹۵۹ء

تراجم:

۱۔ تاریخ فلسفہ جدید جلد اوّل — ۱۹۳۱ء

۲۔ تاریخ فلسفہ جدید جلد دوم — ۱۹۳۴ء

۳۔ مختصر تاریخ فلسفہ یونان — ۱۹۳۴ء

۴۔ تاریخ فلسفہ — ۱۹۴۸ء

۵۔ نفسیات واردات روحانی — ۱۹۵۸ء

وفات: ۳۰ جنوری ۱۹۵۹ء کراچی